

١٢٥  
٢٢٢

# الميتافيزيقا

## عند المعتزلة

تأليف

دكتور

جنري عثمان محمد

كلية الآداب بسلوهج

دار الهداية

## الامداء

الى اسرتى ، والى استاذى الدكتور عاطف  
العراقى اهدى هذه اللوحة الميتافيزيقية المتواضعة ،  
سائلا المولى عز وجل أن تنال رضاهم جميعا ، وأن  
يحفظهم الله تعالى جميعا لما فيه خير الانسانية  
جمعاء ؟

صبرى عثمان محمد

### تصدير عام :

ليس ثمة شك في أن هناك فكرا فلسفيا ثبت في الإسلام ، له رجاله ومدارسه ، له نظرياته ومشاكله ، له خصائصه ومميزاته ، على أساس أنه شب ونشا في ظل الاسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش في جو حضارته ، وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب ، وذلك دون اهتمام واعتداد بفوارق الدم أو الموطن .

ومن أهم هذه الفرق الكلامية هي فرقة المعتزلة ، فهم ، وبحق -  
أى المعتزلة - هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام .

ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه ، الا ولها أصل لديهم . عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثامن الهجرى ، وشغلوا به نحو قرن في دراسة جادة ومتنوعة . والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الاسلام فكرا ورجالا ، فلسفت أمورا لم تفلسف من قبل ، وغالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد ، وابتكرت حلولاً جديدة .

وتحت اسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، حلولاً جديدة .

وكونت فلسفة تنصب على الاله والكون والإنسان - وهي بحق فلسفة الاسلام .

ووفر لهذه المدرسة نخبة من المفكرين في جيلين أو ثلاثة ، تعاصروا أو تلاحقوا ، وتنافسوا في البحث والدراسة في حرية وطلاقة ، فقد عارض الزميل زميله ، والتلميذ أستاذه ، وفي هذه المعارضة قوتهم وضعفهم في آن واحد ، وحققوا انتاجاً عزيزاً تشير إليه أهم كتبهم وكتب الذين جاءوا بعدهم .

وحقيقة يجب أن نذكرها هنا ، أن من أهم خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الايمان كله ، فكانوا يحكمون العقل في كل أمر من الامور التي يقولون بها ، على اختلاف أنواعها ، سواء اكانت في الجانب الطبيعي ( الفيزيقي ) ، أو في الجانب الالهى أو ( الميتافيزيقي ) .

فهم على حد قول استاذنا الدكتور مذكور ، أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين ، لا ينكرون النقل أو الوحي ، ولكننا نجد أنهم يخضعون النقل لحكم العقل .

وكانوا يقولون أن ( الفكر قبل السمع ) .

فيؤولون التشابه من الآيات القرآنية ، وكانوا يرفضون الاحاديث التي لا يقرها العقل .

ولعلمهم في ردهم على خصوم الدين ، وردهم على معارضيهم كانوا يضطرون لان يلجئوا أولا الى العقل والمنطق .

ولذلك فهم - اى المعتزلة - قد الموا المأما شديدا بالأراء الدينية والآراء الفلسفية المحيطة بهم على اختلاف أنواعها ومساثلها .

ولكن نزعتهم العقلية الغالبة كانت تدفعهم الى أن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء ، كما طبقوها على عالم الارض ، فقادتهم هذه النزعة الى آراء لا تخلو جرأة ، وانتهت بهم الى ميتافيزيقا ( فلسفة الهية ) لا تلتزم دائما كل ما ينبغى من معانى الجلال والكمال

ونجد أن المعتزلة في معظم آرائهم ، كانوا يقدسون حرية الرأي ، وبخاصة مع معارضيهم ، خلافا الى أنهم كانوا يقدسون هذه الحرية فيما بينهم .

فقد كانوا يستمعون من خصومهم الى أغرب آرائهم التي يقولون بها ، فانهم كانوا يتعارضون ، ويتناقضون في تفاصيل كثيرة .

وفيما نعتقد أنه لا توجد مدرسة كمدرسة المعتزلة اعتدت باستقلال الرأي ، وقد كان لهذا الاعتداد اثره فيما حدث في صفوفها من انقسام وانشقاق ، وبلغ الامر بهم الى أنهم كانوا يكفرون بعضهم بعضا .

وهذه التهمة شاعت في كثير من الفرق الاسلامية التي ظهرت في ذلك الوقت ، وهذا لا يتصل بصميم العقيدة الاسلامية ، التي كانت تأمر الناس بالتسامح ، وعدم المخالفة في آرائهم .

هذه مقدمة أو لمحة موجزة عن هذه المدرسة ، وهي مدرسة المعتزلة ، التي عرضت لموضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل .

وجدير بالذكر أن نذكر هنا ، أن مدرسة المعتزلة ليست أول مدرسة كلامية ، فقد سبقتها ، وربما لبعض آرائها فرق كالجهمية ، والقدرية .

ولكن المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في شكل متكامل ، بل قد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في اطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة . ويعترف لهم خصومهم والمنصفون لهم بذلك .

قلت فيما سبق ، أن هذه الفرقة وهي فرقة المعتزلة ، قد سبقتها فرق أخرى كفرقة القدرية ، ونظرا لان هذه الفرقة قد ذابت فيها ، ومن أجل كل هذ فأننا سوف لا نتعرض في بحثنا هذا الا لأهم هذه الفرق ، وأقواها أثرا وأبعدها تأثيرا في الفكر الاسدي ، وعلى هذا الاساس ، فأننا آثرنا أن نشرع بالحديث عن أهم هذه الفرق ، وهي فرقة المعتزلة .

• • •

## الفصل الاول

عوامل نشأة المعتزلة واهم اصولها

أولا : عوامل نشأتها .

ثانيا : الاصول التي أجمعت عليها .

### أولا : عوامل نشأة المعتزلة .

هناك عدة آراء بصدد العوامل التي ساعدت على نشأة هذه المدرسة ، وكذلك سبب إطلاق هذا الاسم عليها وهو تسميتها بمعتزلة .

ويورد لنا كثير من المؤرخين الى أن السبب في تسميتهم بهذا الاسم ، أن هناك واحد دخل على مجلس الحسن البصري ، فقال له ، لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فمرتكب الكبيرة في نظرهم - كافر وهم وعيدية الخوارج ، وهناك جماعة أخرى يرجئون الى يوم القيامة ، فالكبيرة عندهم لاتضر مع الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، اذن فكيف تحكم لنا في هذا الموضوع ؟ !

فقال أن يجيب الحسن البصري ، قال واصل بن عطاء ، وهو تلميذ من تلاميذه كان في مجلسه ، أنا لا أقول أن مرتكب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، أي لا هو مؤمن ، ولا هو كافر ، ولكنه فاسق .

وبعد أن قال واصل بن عطاء هذا القول ، قام من مجلسه واعتزل سارية أو اسطوانة من أسطوانات المسجد ، وذلك حتى يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن البصري ، فقال الحسن عندئذ : لقد اعتزل عنا واصل بن عطاء ، ومنذ ذلك الوقت سمي هو وأصحابه بمعتزلة (١) .

وهذه هي الحادثة المشهورة في تاريخ ظهور هذه الفرقة ، ولكن مع شهرتها الا أن الابحاث الحديثة لا تجد فيها مبررا عقليا كافيا .

فمع أن هذه القصة لا تشير الى رأى الحسن البصري وذلك حين أجاب تلميذه واصل بدلا عنه ، فإن رأى الحسن البصري بصدد هذه المشكلة التي كثر فيها القول كان معروفا في ذلك الوقت أيضا ، فهو فاسق أو مناقق (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل النحل ، ص ٦٧ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ١٦٥ .

وهناك رواية أخرى تقرر أن الذى أسماهم بهذا الاسم هو قتاده بن دعامة السدوسي ( المتوفى ١١٧ هـ ) دخل مرة من المرات ، مسجد البصرة ، وكان أكمها ، فإذا بعمر بن عبيد وثفر معه ، فاقهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصرى ، فلما عرف أنها ليست له فقال :  
انما هؤلاء المعتزلة ثم قال عنهم . ومنذ ذلك الوقت ، سمو بالمعتزلة (٣)

ولكن لم تكن هذه الحادثة هى بداية ظهور لفظ المعتزلة على هذه الفرقة ، فقد أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسى على من اعتزلوا الحرب بين على بن أبى طالب وخصومه (٤) .

وجدير بالذكر أن نقول أن اسم المعتزلة ليس هو الاسم الوحيد الذى أطلق على هذه الفرقة . وإنما سميت بأسماء كثيرة ، كالقدرية لقولهم بالقدر ، وقد لقيت هذه الفرقة كذلك باسم الجهمية .

وهناك بالإضافة الى ذلك أسماء أطلقها عليهم خصومهم وهى أقرب الى الشتم مثل اللغظية أو المعطلة . ولكن المعتزلة أنفسهم كان يحلو لهم أن يطلقوا على أنفسهم اسم العدلية ، وذلك لان العدل من أهم أصولهم . ويحبون كذلك أن يسموا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد .

وبعد فهذه لمحة موجزة عن سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم وشهرتهم به .

وإذا كان ( المنزلة بين المنزلتين ) هو أصلا من أصول المعتزلة ، فلذلك نرى أن الرواية القائلة برأى واصل بن عطاء من مسألة مرتكب الكبيرة ، وهو فاسق ولبس بالمؤمن ولا بالكافر بل هو فى مرتبة بين المؤمن الخالص ، وبين الكافر فهو فاسق ، نرى أن هذه الرواية فى تسمية المعتزلة بمعتزلة أقرب الى الصواب . والروايات الأخرى لا تزيد عن كونها كعامل مساعد . أن صح هذا القول - فى تفسير سبب ظهور المعتزلة ونشأتهم وتسميتهم بهذا الاسم .

(٣) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، ج ٢ ، ص ٣٢ .

(٤) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٧٧ .

## ثانيا : أصول المعتزلة :

لقد أجمعت المعتزلة - بالرغم من تعدد فرقها وكثرة شيوخها - على أصول خمسة أقروها جميعا ، واشتهروا بها ، وأن اختلفوا فى بعض تفصيلاتها ، كما سيمر بنا ، وذلك حين الحديث عن كل أصل من هذه الأصول على حده .

وهذه الأصول هى : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

### ١ - التوحيد عند المعتزلة :

يعد التوحيد من أهم أصول المعتزلة ، وهو عندهم العلم ، بأن الله تعالى لا يشاركه غيره ، فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به .

أذن فلا بد من العلم والاقرار جميعا ، فهم جميعا يتفقون على أن الله تعالى واحد لا شريك له ، إلا أن المعتزلة ينعنون بالتوحيد التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات المخلوقات .

وقد أشغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله تعالى ولذلك فقد كانوا يردون على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله ألها أخرى ، أو ألها أخرى كالجوسية بفرقها المتعددة ، والدهرية كذلك .

ولذلك فإن المعتزلة كانوا وأعين على ما يقومون به فى هذا السبيل ، متحمسين له فخوريين به .

ولهذا قال الخياط أن المعتزلة وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وأن الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم (٥) .

وقال فى معرض الفخر ، وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحدا فى الحقيقة ، واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد على اصناف الملحدين سواهم (٦) .

(٥) الخياط ، الانتصار ، القاهرة سنة ١٩٢٥ ، ص ١٣-١٤ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

هذا على حين كان غيرهم من الناس منشغلين بالدنيا يُنغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها (٧) .

هذا ويروون عن النظام أنه حين حضرته الوفاة ، قال : « اللهم ان كنت تعلم أنى لم أقصر في نصرة توحيدك ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنسا منه برىء ، اللهم فان كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت » (٨) .

ولما كان المعتزلة يعتقدون بواحدانية الله عز وجل ، ويرون أنه واحد وليس كمثله شيء ، وأنه تعالى قديم ومادونه محدث ، وأن القدم أخص وصف لذاته الكريمة . فانهم كانوا يحاربون كل مذهب ويفندون كل قول يرون بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ الواحدانية فيجعل الله شريكا في الازلية ، ويشبه الله بخلقه أو يشبه خلقه به سبحانه .

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول أنهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات .

فإنه تعالى في نظر المعتزلة ، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون أو طعم أو رائحة وهو سبحانه وتعالى ليس بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، عالما ، قادرا ، حيا ، لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ، ولا يسمع بالاسماع ، وأنه القديم وحده ، ولا قديم سواه ، وكل صفة من الصفات التى تطلق على المخلوقين لا يمكن أن تطلق عليه سبحانه وتعالى . فهذه صفات سلب وذلك النفى كل تصور بشرى عن الله تعالى ، فهو سبحانه ( ليس كمثله شيء ) .

ويرى المعتزلة كذلك اننا لا تعلم شيئا عن ذات الله تعالى ، فكل ما يدور يتصور الانسان أو وهمه ، فإنه تعالى خلاف ذلك . وقد وجد المعتزلة أنفسهم بعد ذلك أمام عدة مشكلات ، تتصل بهذا الاصل ،

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٧ ، ص ٤١ .

(٨) الخياط : الانتصار ، ص ٤١ - ٤٢ .

الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥١ .

: نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد ، سنة

١٩٣٤م ص ٢٠١ .

وأهم هذه المشكلات : مشكلة الصلة بين الذات وبين الصفات ، فقد اعتبر المعتزلة الصفات قائمة بالذات ، متقومه بها ، أى أن هذه الصفات الالهية ليست الا اعتبارات ذهنية عقلية . ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر الى الشيء الواحد دون وجوب التعدد فى ذاته .

اذن فصفات الله تعالى هى عين ذاته ، والله تعالى حي عالم قادر بذاته لابهياة وقدرة زائدة على ذاته .

اذن فالمعتزلة يصورون صفات الله تعالى ، تصويرا أبعدهم فيما رأوا عن الاعتقاد فى أمور أخرى تشارك الله تعالى فى الالهوية فتؤدى بهم الى الشرك .

وفى ذلك نجد أن أبا هزبل العلاف ( أحد رجال المعتزلة ) يقول : الله تعالى عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هو هو ، حي بحياة هو هو ، وحدة مطلقة بين الذات والصفات .

هذا وسوف نتحدث عن الصفات الالهية العامة عند المعتزلة أثناء حديثنا عن أدلة وجود الله وصفاته عندهم ، وذلك هو موضوع الفصل الثانى من هذا الكتاب .

أما المشكلة الثانية التى وجد المعتزلة أنفسهم أمامها أثناء تناولهم لهذا الاصل ، فهى مشكلة خلق القرآن ، وذلك لان القرآن ( كلام الله تعالى ) يعد صفة من صفاته تعالى .

فالمعتزلة يرون أن كلام الله ( القرآن الكريم ) مخلوق ، وقد استبعدوا أن يكون قديما قدم الذات .

وهذه المشكلة ، القول بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين ، فعلى حسب رواية الاشعري أن النبى صلى الله عليه وسلم ، والسلف لم يقولوا ، فى شيئا ، فليس فى أقوالهم ما يوافقه ولا ما ينفعه (٩) .

(٩) أبو الحسن الاشعري : رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، حيدر آباد ، سنة ١٩٠٥م ، ص ١٠ - ١١ .



أذن يمكن القول ، أن منشأ القول بخلق القرآن يتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة ، أما القول بأزلية القرآن الكريم فالمرجح أنه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة ، وممن يذهب إلى هذا القول ماكدونالد ، فإنه يرى أن القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب . فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية إلى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقي .

إن الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق ولكن الفكرة واحدة (١٠) ولعل الذي يجعل لكلام ( ماكدونالد ) شيئا من القيمة ما ذكره المأمون في كتابه في علق القرآن الذي أرسله من الرقة إلى اسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد من أن الناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله (١١) .

كذلك نجم ما يفسر هذا القول ويؤيده موقف الفقهاء والمحدثين الذين أحضرهم اسحق بن إبراهيم وامتحنهم في خلق القرآن ، فإن كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك . وقال ابن حنبل : القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا .

وهذا يعنى أنهم لم يمتنعوا عن القول بأن القرآن مخلوق فحسب ، بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق .

وقد كان ابن حنبل يقول : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهمي جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع (١٢) .

فقد كان ابن حنبل على رأس الذين يقولون أن القرآن وهو كلام الله تعالى لا يمكن أن نقول أنه مخلوق ، أو غير مخلوق ، وقد

Mac Donald : Development of muslim Theology (١٠)  
Jurisprudence and Constitutional Theory New York, 1903, p. 146.

(١١) الطبري ، ج ١٠ ، ص ٢٨٨ ، طبقات الشافعية ، ج ١ ، ص ٢٠٧ .

(١٢) الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ .

قاسى أحمد بن حنبل الكثير بسبب عدم قوله بما قالت به المعتزلة ، وهو أن القرآن مخلوق ، وبخاصة في عهد العباسيين الذين كانوا يساندون المعتزلة ، ويتعصبون له .

وهؤلاء الذين يتوقفون في القرآن فلا يقولون أنه مخلوق أو غير مخلوق يدعون بالوفقية . وحجتهم أن الله لم يذكر في كتابه الكريم ، ولا جاء ذلك في كلام الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، وكذلك لم يجتمع عليه المسلمون (١٣) .

وهكذا نرى أن القول في أزلية القرآن الكريم وفي خلقه جاء مبكرا وأنه إنما نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى على الاسلام ، وكان نتيجة لاحتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات .

ولكن نتساءل الآن ونقول - كيف نشأت هذه المشكلة ، وما هي علاقتها بالصفات الازلية ؟ .

سبق أن تحدثنا عن رأى المعتزلة في هذه المشكلة ، وقلنا أنهم لم ينكروا الصفات القديمة إذا كنا نقصد بها عين الذات . ولكنهم أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذواتا قديمة وراء الذات ، لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء . ولكنهم قد شذوا عن هذه القاعدة في عدة مسائل منها الكلام ، فالكلام لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة .

وهذا الرأى للمعتزلة راجع إلى فهمهم للكلام وتحديدهم له ، فالمعتزلة يرون أن حقيقة الكلام أنه عبارة عن حروف منظومه ، وأصوات مقطوعة شاهدا وغائبا . والكلام كذلك ليس جنسا أو نوعا ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني ، بل هو مجرد اصطلاح ، ولا يكون إلا باللسان ، فمن قدر عليه فهو المتكلم ، ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم الابلهم (١٤) .

(١٣) الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ .

، وكذلك الابانة ، ص ٤٠ .

(١٤) الشهر ستانى : نهاية الاقدام في علم الكلام ، أكسفورد ،

سنة ١٩٣٤ ، ص ٢٨٨ ، ص ٣٢٤ .

وذلك لانهم يعتقدون ان حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قيام الكلام به (١٨) .

ولهذا نجد المعتزلة قد لجئوا الى تأويل الآية « وكلم الله موسى تكليما » فقالوا ان الله خلق كلاما في شجرة ، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام (١٩) .

وبما ان المعتزلة كانوا يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما يناقض هذه الوجدانية او يهدمها ، وجدوا في القول بان القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانية الله تعالى ، لان الشيء اذا كان غير مخلوق اصبح قديما أزليا ، والقدم والازلية من صفات الله وحده . ولذلك قال الخليفة المأمون - وهو الناطق رسميا باسمهم والمعبّر عن عقيدتهم ورأيهم في هذه المشكلة - ان الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون لانهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده (٢٠) .

فالمأمون كان يرى في اتفاق الناس على ان القرآن قديم اولى لم يخلقه الله مساواة بين الله سبحانه وتعالى وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعبيهما . وهو يعجب لذلك كثيرا ، ويرى انهم اما كاذبون في قولهم هذا ، واما أنهم بسبب نقص عقولهم ، وأهل جهالة بالله ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده تعالى ، وتقصير كذلك عن ان يقدروا الله حق قدره ، ويعرفوه كنس معرفته ، ويفرقوا بينه تعالى وبين خلقه ، وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد حقا ، مخسوسون من الايمان نصيبا .

ولهذا فقد امتحن المأمون القضاة والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرض للعامة ، وذلك لان العامة لا نظر لهم ولا استدلال ، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال ، وفي مقدورهم ان يفرقوا بين الله تعالى وبين خلقه ، ويدركوا ان القرآن لا يمكن الا ان يكون مخلوقا . اما وقد

(١٨) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٢٧٩ -

٢٨٠ .

(١٩) ابن تيمية الحراني الحنبلي : بغية المرتاد في الرد على

المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، القاهرة سنة ١٩١١ م ، ص ٨٠ - ٨١ .

(٢٠) الطبري ، ج ١٠ ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

وقد اختلف المعتزلة بعد ذلك في الكلام اهو جسم ، ام عرض فرأى بعضهم انه جسم ، وانه لاشيء الا جسم . وقال آخرون مثل ابي الهذيل ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافي ان الكلام عرض . ولكن النظام واصحابه فقد كان رأيهم ان كلام الخلق عرض وانه حركة لانه لا عرض عندهم الا الحركة ، وان كلام الله جسم .

وعلى أساس هذا ، فكلام الله تعالى مخلوق محدث . وذلك لان الاجسام والاعراض لا يمكن ان تكون الا كذلك ، وقد احدثه الله سبحانه وتعالى .

ولما كان معمّر يرى ان الكلام عرض ، ويحيل ان يفعل الله الاعراض ، فانه انكر ان يكون كلام الله فعلا به تعالى على الحقيقة فقال هو فعل المكان الذي يسمع منه (١٥) .

واذا كان كلام الله مخلوقا ، فالقرآن ايضا مخلوق ، وذلك لانه كلام الله ، وقد خلقه الله تعالى وأحدثه .

ولكن كيف احدثه الله تعالى ؟

لا يمكن ان يكون الله احدث الكلام في ذاته ، لانه اذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض ، فاصبحت ذاته محلا للحوادث ولا يجوز ان يحدثه لا في محل لان الاجسام والاعراض تتطلب محلا تقوم به ، فلا يبقى الا ان يحدثه في محل (١٦) .

وعلى هذا الاساس فالمعتزلة يرون ان الله تعالى متكلم ، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة ، الى الكلام ، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائما به تعالى بل خارجا عن ذاته العلية يحدثه في محل فيسمع في المحل .

وقد اشترطوا في المحل ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله (١٧) .

(١٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٩١ - ١٩٣ .

(١٦) ابو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة

١٩٠٩ م ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(١٧) ابو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٤ - ٥٨ .

أصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون أنهم كاذبون معاندون ،  
فشدد عليهم وتناولهم بالأذى الخثير .

هذا ولم يكتف المعتزلة في اثبات خلق الله تعالى بالاعتماد على  
الدلة العقلية ، بل تعدوا ذلك الى القول بالدلة النقلية التي تؤيد  
قولهم هذا ، وذلك بالاسعانة ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى :  
« انا جعلناه قرآنا عربيا » ، فكل ما جعله الله فقد خلقه ، ومثل قوله  
تعالى : « انه لقرآن مجيد في لوح محفوظ » فهذا ان دل على شيء  
فإنما يدل احاطة اللوح المحفوظ بالقرآن ، ولا يحاط الا بمخلوق (٢١)  
وقوله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر ، وانسا له لحافظون » (٢٢) ،  
وقوله : « ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث » (٢٣) ، وكل محدث  
فهو مخلوق ، وليس بقديم .

وفي ختام حديثي عن رأى المعتزلة في كلام الله تعالى ( القرآن )  
وقولهم بانه مخلوق ، أقول ان المعتزلة قد تمادوا في قولهم هذا وبالغوا  
فيه حتى جعلوه عدل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر واللاحاد (٢٤)

وكذلك نجد الخليفة المأمون يساند المعتزلة في قولهم هذا ، وذلك  
لانه وجد فيه خطرا عظيما على الاسلام وسلاحا في أيدي أعدائه  
يحاربونه به . فاكسب أهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال ، ولعب دورا  
خطيرا ولا سيما في عصر قوة المعتزلة وسيادتهم ، المحك الذي يمتحن به  
صحة الانتماء الى فرقته والعلامة الفارقة التي تميزهم عن أهل السنة  
في ذلك الوقت بصفة خاصة .

وأما المشكلة الثالثة التي ناقشها المعتزلة ، وتوصلوا الى حل فيها  
يعد هو رأيهم الخاص فيها ، فهي مشكلة الرؤية السعيدة ( رؤية الله  
تعالى بالابصار ) .

فقد أنكروا المعتزلة رؤية الله بالابصار ، وذلك لان هذه الرؤية  
تقتضى الجسمية والجهة ، وذلك محال في جانب المولى عز وجل .

(٢١) الطبرى ، ج ١٠ ، ص ص ٢٨٥ - ٢٨٧ .

(٢٢) سورة الحجر ، آية ٩ .

(٢٣) سورة الشعراء ، آية ٥ .

(٢٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٦ .

فأهل السنة يعتقدون ان أهل الجنة يرون الله تعالى يوم القيامة ،  
ولكن ليس بالقوة الموضوعة في العين بل بقوة أخرى موهوبة من  
الله تعالى (٢٥) .

وهم يبنون اعتقادهم هذا على ما جاء في القرآن الكريم ، مثل  
قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (٢٦) .

وسؤال موسى عليه السلام : « رب ارنى أنظر اليك » (٢٧) ،  
ولما كان الانبياء معصومون فلا يجوز ان يسأل موسى ربه شيئا  
يعلم أنه مستحيل (٢٨) .

وكذلك قول الله عز وجل : « الله نور السموات والارض » والنور  
يمكن أن يرى . واخبره تعالى ان الكافرين محجوبون يوم القيامة عن  
رؤيته السعيدة . حيث يقول تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ  
لمحجبون » وهذا يعنى ان المؤمنين يحظون برؤية الله تعالى حسب  
الوعد الكريم . وعلاوة على هذا فقد ورد خبر الرؤية في الحديث الشريف  
اذ حدث قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ليلة البدر فقال : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون  
هذا لا تضامون في رؤيته » (٢٩) .

اذن فأهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعا ،  
ولا يقرون بجوازها في الدنيا .

وقد اختلف الصحابة في هل ان النبى صلى الله عليه وسلم ، رأى

(٢٥) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة  
١٩٢٨م ، ج ٣ ، ص ٢ .

(٢٦) سورة القيامة : آية ٢٢ .

(٢٧) سورة الاعراف : آية ١٣٩ .

(٢٨) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، استنبول ، ١٩٢٨م ،  
ص ٩٩ .

الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، اكسفورد ،  
١٩٣٤م ، ص ٣٦٧ .

(٢٩) صحيح البخارى ، ج ٨ ، ص ١٦٨ .

ربه ليلة الاسراء ، والمختار عندهم أنه رآه (٣٠) .

أما المعتزلة فقد أجمعوا على انكار رؤية الله تعالى بالابصار في دار القرار ، واختلفوا في الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم نرى الله تعالى بقلوبنا ، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا (٣١) .

وقد شدد المعتزلة في انكار ورؤية الله لأنها تؤدي الى التشبيه . ذلك لأنهم كانوا يرون أن الرؤية هي اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ، ويشترطون في حصولها البيئة . فالرؤية هي ادراك وراء العلم ولا تتعلق الا بالموجود ، ولهذا فقد نفوا هذه الرؤية ، نفى استحالة (٣٢) .

وللمعتزلة على انكار الرؤية دليلان أحدهما عقلي ، والاخر دليل نقلي مستمد من القرآن الكريم .

أما عن الدليل العقلي فهو أن الرؤية تقتضي الجسمية والجهة ، وذلك كله محال في جانب المولى عز وجل ، وهذا يعني أنه إذا انتفت الجسمية عن الله تعالى ، انتفت عنه الجهة ، وإذا انتفت عنه الجهة ، انتفت رؤية الله ، أي انتفت رؤية الناس له سبحانه . وإن كانوا قد جوزوا رؤيته سبحانه وتعالى بالقلوب في الآخرة .

وأما عن الدليل النقلي الذي أقامه المعتزلة على عدم إمكان رؤية الله تعالى بالابصار ، وهذا الدليل يستمد من الآية القرآنية « لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار » (٣٣) .

وحقيقة أن المعتزلة قد بالغوا في قولهم بنفى الرؤية ، وتعصبوا له

---

(٣٠) أبو زكريا محيي الدين النووي ، بستان العارفين ، القاهرة سنة ١٩٢٩ م ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٣١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، الاستانة ، سنة ١٩٢٩ م ،

ج ١ ، ص ١٥٧ - ٢١٦ .

(٣٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، اكسفورد سنة

١٩٣٤ م ، ص ٣٥٦ .

(٣٣) سورة الانعام : آية ١٠٣ .

ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٢

تقريباً كتعصبهم لخلق القرآن ، فصاروا يكفرون من يجيزها على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي (٣٤) .

ولكن المعتزلة وقفوا حيارى أمام النصوص القرآنية التي تثبت الرؤية . أما عن الحديث فقد كذبوا روايته ، وطعنوا في اسنده .

أما عن الآيات القرآنية فلم يجزئوا على تكذيبها ، ولكنهم اعتبروها مجازاً وأولها . فقالوا في ( كلمة ناظرة ) في الآية الكريمة « وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة » .

أن كلمة ناظرة في هذه الآية الكريمة تعنى الانتظار وليس نظر الرؤية - وخلافاً لذلك فقد قال أبو علي الجبائي أن كلمة « الى » في هذه الآية نفسها ليست حرف جر بل اسم معناه « نعم » ، فهو مشتق من « الاء » فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نعم ربها (٣٥) .

كذلك قالوا في الآية « الله نور السموات والارض » أن الله تعالى ليس نوراً على الحقيقة يصح رؤيته بالابصار (٣٦) ، وتناولوا « النور » على أنه تعالى منور السموات والارض (٣٧) .

وقد اعترض الأشاعرة على تعريف المعتزلة للرؤية ، وتاويلهم للآيات القرآنية التي تقول بها .

فقالوا أن الادراك البصري يقوم بالرائي ولا يستدعى اتصال شعاع بالمرئي أو انفصال شيء من الرائي .

وإذا بطل التأثير والتأثير جازت الرؤية ، ولم توجب تشبيهها ولا انقلاباً عن حقيقة ، وصارت معنى كالعلم أو من جنس العلم

---

(٣٤) الأشعري : الفرق بين الفرق ، القاهرة ، سنة ١٩١٠ م ، ص ١٥٢ .

(٣٥) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣

(٣٦) الأشعري : الابانة في أصول الدين ، حيدر آباد .

(٣٧) ابن القيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، مكة المكرمة سنة ١٩٢٩ م ، ج ٢ ، ص ١٨٨ .

تتعلق بالموجود والغائب على السواء ، وتكون مثله لا توجب تأثيرا ولا تائرا (٣٨) .

وقد احتج الاشعري على الجبائي في تأويله للآية الكريمة «وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة» بأن الوجوه منتظرة نعم ربها، فقال ان النظر في هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار ، لان الانتظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة ، لان الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير .

ولا يمكن أن يكون نظر القلب ، لان الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتضح أنه نظر العينين ، وإذا بطلت هذه المعاني الثلاثة للنظر لم يبق الا حالة واحدة وهي نظر الرؤية (٣٩) .

وقال أيضا أنه لا ينبغي للمعتزلة أن يحتجوا بالآية الكريمة القائلة : « لا تدركه الابصار » ، وذلك لان معنى هذه الآية ليس ما تأولوه ، بل تأويلها الصحيح ، اما أن الابصار لا تدركه تعالى في الدنيا ، ولكن تدركه في الآخرة ، واما أن أبصار الكافرين لا تدركه (٤٠) .

وهذا تأويل ضعيف اذا قيس بما ذكره الامام الغزالي من أن الإدراك في الآية ليس معناه الرؤية بل الاحاطة ، فيكون تفسير قوله تعالى أن الابصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه ، مكا تحيط الرؤية بالاجسام .

فالادراك هو الاحاطة وهو غير الرؤية .

وجدير بالذكر هنا وفي ختام حديثنا عن هذا الموضوع أن نقول ان النقطة الجوهرية في هذا الخلاف بين المعتزلة وبين الاشاعرة هي

- 
- (٣٨) الاشعري : الابانة في أصول الدين ، حيدر اباد ، الطبعة الاولى ، ص ٢٠ .  
(٣٩) الاشعري : الابانة في أصول الدين ، حيدر اباد ، الطبعة الاولى ، ص ١٣ .  
(٤٠) الاشعري : الابانة في أصول الدين ، حيدر اباد ، الطبعة الاولى ، ص ٧ .

ليست في من أصاب ومن أخطأ من الفريقين في تأويل الآيات القرآنية التي ذكرت ، بل في حقيقة الرؤية .

وأرى هنا أن تعريف الاشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس ، وأن تعريف المعتزلة لها هو الاصلح علميا .

وعلى فرض أن الاشاعرة كانوا مصيبين في قولهم أن الرؤية لا تقتضى اتصال شعاع الرأى بالمرئى ، فهل هذا يدفع حجة المعتزلة في أن الشيء اذا كان مرئيا كان محدودا ؟ :

هذا هو حديث المعتزلة عن أصل التوحيد ، وما يرتبط به من مشكلات ..

## ٢ - العدل :

لقد تحدثنا عن الاصل الاول عند المعتزلة ، وهو أصل التوحيد ، ويعد التوحيد أهم صفة للذات الالهية ، والان سنتحدث عن الاصل الثاني من أصول المعتزلة ، وهو أصل العدل .

ويعد العدل أهم صفة للفعل الالهى . والعدل والتوحيد يعدان من أهم أصول المعتزلة التى قالوا بها .

وعلى هذا الاساس ، كانوا يحبون أن يطلقوا على أنفسهم ، اسم أهل العدل والتوحيد .

ونظرا لخصوبة مفهوم العدل عند المعتزلة ، ولما يحتويه هذا الاصل من نظريات ، بل ان الاصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخله تحته ، كان يحلو لهم دائما أن يلقبوا ، باسم ( العدلية ) .

وجدير بالذكر أن نقول أن من أهم المسائل التى عنى بها المعتزلة ، منذ بدء ظهورهم ، هو القول بنفى القدر ، وذلك لانه من المسائل الاولى التى تعرض للعقل البشرى منذ بدء تفكيره ، ولانه قضية قديمة العهد ليس من دين من الاديان أو فلسفة من الفلسفات الا وتعرضت له بوجه من الوجوه .

ومع أن مكدونالد يرى أن الفدرية لا بد وأن يكونوا تائسروا باللاهوت المسيحى ، إلا أنه يستبعد ذلك فى مسألة القدر ، فهو يرى أن الأساس فى القدر هو العقل البشرى وضرورة تفكيره فيه ، وما يلاحظ من النناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الانسان فى أعماله ومسئوليته عنها (٤١) .

يدلنا على ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يخوضون فى القدر ، ويثبتونه . فقد كان أكثر شعرائهم جبريين كما تشهد بذلك أشعارهم (٤٢) .  
وحين ظهر الاسلام أكثر المسلمون فى البحث فى القدر . ولعل السبب فى ذلك هو أن القرآن الكريم وردت فيه آيات كثيرة تقول بالجبر وأخرى يستخلص منها أن الانسان حر فى اختيار أفعاله مسئول عنها . فمن الأمثلة على النوع الاول ، وهو الجبر ، قوله تعالى « قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا » (٤٣) وقوله تعالى : « كذلك يضل الله من يشاء . ويهدي من يشاء » (٤٤) وقوله : « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » (٤٥) وقوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لآملأه جهنم من الجنة والناس اجمعين » (٤٦) وقوله : « ولا ينفعكم نصحي أن اردتم أن انصح لكم أن كان الله يويد أن يغييكم هو ربكم واليه ترجعون » (٤٧) .

وقوله تعالى : « فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء » (٤٨) .  
وإذا كانت هناك آيات قرآنية تثبت القدر ، فهناك آيات أخرى كذلك تنفى القدر ، ومن هذه الآيات :

Mac Donald, pp. 128 — 131.

(٤١)

(٤٢) أبو الفرج الاصفهاني : الاغانى ، القاهرة ١٩٠٥ م ، ج ٨ ،

ص ٧٦ .

(٤٣) سورة التوبة : آية ٥١ .

(٤٤) سورة الاعراف ، آية ١٨٨ .

(٤٥) سورة المائدة : آية ٢١ .

(٤٦) سورة السجدة : آية ١٣ .

(٤٧) سورة هود : آية ٣٦ .

(٤٨) سورة الانعام : آية ١٢٥ .

قوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » (٤٩) .

وقوله : « من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها » (٥٠) .

وقوله : « هنا لك تبلو كل نفس ما أسلفت » (٥١) .

وقوله : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء

فليكفر » (٥٢) .

وقوله : « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (٥٣) .

وقوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر لنفسه ومن

عمى فعليها » (٥٤) .

وقوله : « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق ن ربكم فمن اهتدى

فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » (٥٥) .

وقوله سبحانه : « ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله

يجد الله غفورا رحيمًا ، ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان

الله عليما حكيمًا » (٥٦) .

ولربما قد اجتمعت الفكرتان التفسير والتخير فى آية واحدة كما

فى هذه الآيات على سبيل المثال ، لا على سبيل الحصر .

مثل قوله تعالى : « كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون

الا أن يشاء الله » (٥٧) .

(٤٩) سورة المدثر : آية ٤١ .

(٥٠) سورة فصلت : آية ٤٦ .

(٥١) سورة يونس : آية ٣١ .

(٥٢) سورة الكهف : آية ٢٨ .

(٥٣) سورة الانسان : آية ٣ .

(٥٤) سورة الانعام : آية ١٠٤ .

(٥٥) سورة يونس : آية ١٠٨ .

(٥٦) سورة النساء : آية من ١١٠ - ١١١ .

(٥٧) سورة المدثر : آية ٥٤ - ٥٥ .

وقوله سبحانه وتعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال » (٥٨) .

وقد كان اكثر المسلمين في صدر الاسلام - ولا يزالون الى اليوم - أميل الى اثبات القدر منهم الى نفيه ، وأقرب الى القول بسلطة الله المطلقة على جميع أفعال العباد ، منهم الى حرية العبد في اختيار أفعاله . فان عقيدتهم العامة في القدر هي أن أفعال العباد جميعا خلقها الله تعالى في فاعليها (٥٩) .

وخلافا لكل هذا يتضح لنا من الاحاديث الشريفة ، المروية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة ، أنهم جميعا يقولون بالخير ، أي أن كل فعل هو من عند الله تعالى .

يقول الرسول الكريم : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » (٦٠) .

ويقول : « ما بلغ عبد حقيقة الايمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه » (٦١) .

وروى عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الشقى من شقى في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره » (٦٢) .

وقال على بن أبى طالب : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جالسا وفي يده عود بنكت به ، فرفع رأسه فقال : ما منكم من نفس الا وقد علم منزلها من الجنة والنار . فقالوا : يا رسول

(٥٨) سورة الرعد : آية ١٢ .

(٥٩) الأشعري : الفرق بين الفرق ، القاهرة سنة ١٩١٠ ، ص ٩٤ .

وابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ .

القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

والغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة سنة ١٩٠٩ م ، ص ٣١ .

(٦٠) مسند ابن حنبل ، ج ٢ ، ص ١٨١ .

(٦١) المسند ، ج ٦ ، ص ٤٤١ .

(٦٢) صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٤٥ .

الله فلم نعلم ؟ أفلا نتكل ؟ قال : لا ، أعملوا فكل ميسر لما خلق له . ثم قرأ : « فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فستيسره اليسرى ، واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فستيسره لليسرى » (٦٣) .

وقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : « ان أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع : برزقه وأجله وشقى أو سعيد فوالله ان أحدكم - أو الرجل - ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكن بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها . وان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها (٦٤) .

قد سبق أن قلت أن عامة المسلمين في صدر الاسلام كانوا يقولون ويؤمنون بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، وان الانسان في هذه الدنيا مسيرا لا مخريرا ، وان القلم قد جف على علم الله .

غير ان بعض المسلمين أخذوا في اول الامر يشكون في القدر ، ويتساءلون كيف يقدر الله تعالى الشر على الانسان ثم يحاسبه عليه .

ثم بعد ذلك أخذ هذا الشك ينمو في نفوس بعض المسلمين ، ويقوى حتى أصبح يقينا وصار عقيدة متأصلة فيهم ، فرفضوا القدر ، واثبتوا للعبد قدرة على أفعاله وحرية في اختيارها . أولئك هم جماعة القدرية ، الذين رأوا أن بعض المسلمين يغالون في الجبر ، وبناء على هذا فقد رفضوا القول بالقدر ، كمعبد الجهنى ، والقاضى عطاء بن يسار ، وغيلان الدمشقى ، وغيرهم . وقد تهادى القدرية في قولهم بنفى القدر ، حين رأوا أن الجهمية أتباع الجهم بن صفوان الذين يعرفون بالجبرية الخاصة لا يثبتون للعبد فعله ولا قدره على الفعل أصلا ، فقد كان الجهم يقول : ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في أفعاله ، وان الله هو الذى يخلق فيه

(٦٣) المصدر نفسه ، ج ٧ ، ص ٤٧ .

(٦٤) صحيح البخارى : ج ٧ ، ص ١٩٦ .

أفعاله عن نحو ما يخلق في سائر الجمادات ، فتنسب أفعاله إليه مجازا  
كنسبتها إلى الجمادات ، وكقولنا اثمرت الشجرة وطلعت الشمس .

وكما ان الأفعال جبر كذلك التكليف جبر ، والثواب والعقاب  
جبر (٦٥) .

وعلى هذا الأساس فلم يرق هذا التعتن في الجبر للقدرية ولم  
يرتاحوا إليه ، فأحدث في نفوسهم رد فعل قوى ، وكان سببا في تماديهم  
في نفى القدر .

وإذا كان الجهمية قد تطرفوا في الجبر ، فالقدرية قد تطرفوا  
أيضا في الحرية . وقد أخذت مقالة القدرية تنتشر وتنفش ، ولكن أكثر  
المسلمين لم يستحسنوها .

وقد اعتنق هذا القول من بعدهم - أى القول بالحرية - المعتزلة  
وتبنوها وكانوا أقدر من القدرية الأولين على شرحها والدفاع عنها (٦٦)

وقد أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم مخترعون  
لها ، وأن الله سبحانه وتعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع  
ولا تقدير ، لا بإيجاد ولا بنفى (٦٧) .

ما مدا معمر والجاحظ قائمها وان وافقا سائر المعتزلة في أن الله  
تعالى لا دخل له في أفعال عباده ، فقد قالوا انها من فعل الطبيعة ، أى  
اضطرارية كفعل النار للاحراق والتلج للتبريد ، وهى انما نسبت إلى  
فاعلها مجازا لظهورها منهم ، لان العباد ليس لهم الا الإرادة (٦٨) .

(٦٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، على هامش الفصل في الملل  
والأهواء والنحل ، لابن حزم ، القاهرة سنة ١٩٢٨ م ، ج ١ ، ص ٩١ .  
(٦٦) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ .  
(٦٧) الأشعري : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ .  
وابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ٣٣ .  
والبغدادي أصول الدين ، ص ١٣٥ .  
(٦٨) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ،

ص ٣٢ .

ومع ذلك كله فإن المعتزلة لم ينكروا - والحق يقال - العلم  
الإنساني ، فالله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه  
لاتخفى عليه خافية ، وم يزل عالما من يؤمن ومن يكفر ومن يعصى (٦٩)

وكذلك لم ينكر المعتزلة أن القدرة التى يقوم بها الإنسان بأعماله  
من الله تعالى .

ولكن المعتزلة اختلفوا في متى يمنح الله تعالى الإنسان هذه  
القدرة ؟

فالذين يقولون ان الاستطاعة عرض وانها غير الإنسان وغير  
الصحة والسلامة كآبى الهذيل العلاف والفوطى ، يرون أن الله تعالى  
يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله . أى أن الإنسان  
يعمل بقدرة حادثة ، وأكثر المعتزلة يرون هذا الرأي (٧٠) .

والذين يقولون أن الإنسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة  
هما غيره كالنظام والاسوارى الذين يقولون بهذا الرأي (٧١) .

أو يقولون ان الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليها عن  
الآفات ليس غير مثل ثمامة ويشر بن المعتمر (٧٢) . لا يقرون بالقدرة  
الحادثة لانهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الإنسان  
جملة .

هذا فيما يتعلق بأفعال العبد الاختيارية المباشرة . أما الأفعال  
المتولدة فقد تشعبت فيها أقوالهم ، وتعددت آراؤهم . ولعل خير تعريف  
لأفعال التولد ذلك الذى أعطاه الاسكافى وهو : كل فعل يتبها وقوعه

(٦٩) الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد ،  
القاهرة ، سنة ١٩٢٥ م ، ص ١١٨ .  
(٧٠) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .  
والشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٥٥ ، ص ٧٢ .  
(٧١) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٧٢ .  
الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٧ .  
(٧٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .



على الخطأ دون القصد اليه أو الإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر (٧٣) .

لقد وجد المعتزلة عندما بحثوا في الأفعال وحاولوا تحديد المسئولين عنها ، وجدوا أن بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل أن الفعل يمر على خطوات حتى يتم ، ويكون لكل خطوة عامل خاص أدى إليها ، كأن يقذف صبي حجرا على زجاج إحدى النوافذ فيكسره وتتطاير شظاياه فتصيب شظية أحد المارين وتجرحه . فهذا الفعل ينطوي على سلسلة من الأفعال ، والفاعل الأول وهو الصبي لم يفعل سوى قذف الحجر .

والأمثلة على أفعال التولد كثيرة منها : الألم الحادث عند الضرب ، والألوان الناتجة عن الضرب أيضا ، ومقتل الرجل بسهم أطلقه عليه رجل آخر وهكذا .

وتجدر الإشارة هنا بالقول بأن أول من قال بالتولد من المعتزلة هو بشر بن المعتز ، ثم تبعه آخرون (٧٤) .

وقد أظهر كل منهم حكما عليها حسب رأيه وحسب اجتهاده .

فمنهم من قال أن إضافة المتولدات كلها أفعال لا فاعل لها كتمامة (٧٥) ، ومعمر (٧٦) .

ويرى ثمانية أنه في بعض الأحيان لا يمكن إضافة أفعال التولد إلى فاعل أسبابها . فقد يحدث أن يحدث فاعل الفعل الأول وبعد موته يتولد عن فعله فعل آخر ، فلا يمكن - ولا أدري لماذا أن يضاف هذا الفعل الأخير إليه وقد مات ولا يمكن أن ننسبه إلى الله تعالى ، لأنه قد يكون فعلا قبيحا ، ولذلك حكم بأنه فعل لا فاعل له (٧٧) .

(٧٣) المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٧٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٠ .

(٧٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ .

والبغدادي : أصول الدين ، ص ١٧٧ .

(٧٦) البغدادي : أصول الدين ، ص ٤٨ .

(٧٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٧ .

أما المعتزلة الآخرون فقد قسموا أفعال التولد إلى قسمين : ما تولد من فعل غير الحي كحرق النار وتبريد الثلج ، وما تولد من فعل الإنسان الحي فقال بعضهم في ما تولد من غير الحي ، أنها أفعال من عند الله تعالى ، وقال آخرون هي فعل الطبيعة (٧٨) .

وقال فريق ثالث منهم ، هي أمثال لا فاعل لها (٧٩) .

وما تولد من فعل الإنسان الحي فهي كلها ، على رأي بشر بن المعتز محدث القول في التولد ، من فعل ذلك الإنسان . فانكسار اليد الحادث عند السقوط فعلم من سبب السقوط ، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر فعل المجبر .

وإذا فتح الإنسان بصر غيره فادرك فالادراك فعل ففتح البصر ، أو إذا عمى غيره فالعمى فعله في غيره (٨٠) .

هذا وقد أجاز بشر أن يفعل الإنسان السمع وسائر الإدراكات والحرارة والبرودة والألوان والطعوم على سبيل التولد إذا فعل أسبابها (٨١) .

ويرى الإمام الشهرستاني أن بشرا أخذ ذلك عن الفلاسفة الطبيعيين (٨٢) .

وقد قال أبو الهذيل بقول بشر هذا ، ولكنه أجرى فيه بعض التغيير فقال : ما تولد من فعل الإنسان مما يعرف كلفيته كالآلم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له فهو فعل الإنسان ، أما

(٧٨) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ٣٧ .

(٧٩) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ .

والبغدادي : أصول الدين ، ص ٤٨ .

(٨٠) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٨١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣ .

والبغدادي : أصول الدين ، ص ١٣٨ .

(٨٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١ .

من الله تعالى ، وكانوا يرون أيضا أن القدرة قبل الفعل ، وإنها قدرة على الفعل وعلى ضد الفعل (٨٧) .

فالإنسان في نظر المعتزلة ، فاعل مختار حر الإرادة ، يتصرف بهذه القدرة التي منحتها إياها العناية الإلهية ، كما يشاء ، ويوجهها حسبما يريد ، ويستغلها في خلق أفعاله . فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد ، لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره ، ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود ، لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود ( ٨٨ ) .

هذا وقد التزم المعتزلة بهذا القول لأسباب ثلاثة هي :

١- أولا : تفسير التكليف والوعد والوعيد :

إذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد .

وذلك لأن التكليف طلب ، ولطلب يستدعي مطلوبا ممكنا من المطلوب منه . فإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب .

والأهم من ذلك مسألة حساب الآخرة - لأنه إذا كانت أفعال العباد من صنع الله تعالى - فكيف إذن يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ ألا يكون تعالى ، لو حاسبهم عليها ، قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هو ، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ( ٨٩ ) .

ولهذا لكي يصح التكليف ، ويجب الحساب ، فيثاب المحسن على إحسانه ، ويجازى المسيء على إساءته ينبغي أن يكون للإنسان قدرة على أفعاله . ولهذا قال ثمامة : « لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : أما أن كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا

مألا يعرف الإنسان كيفيته كاللوان والطعوم والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة ، الحادث في غيره عند فعله ، فذلك أجمع فعل الله تعالى ( ٨٣ ) .

وعلى هذا الأساس فقد أجاز أبو الهذيل أن يقتل الأموات المعدومون الأحياء الأضياء على الحقيقة ، فلو نزع رجل في قوسه يريد الهدف ومات بمجرد فصل السهم من يده ، ثم أصاب السهم بعد ذلك إنسانا فقتله ، لكان القتل فعل الرامي الميت ، لأنه لا يمكن أن يكون فعل الله تعالى ولا فعل السهم ولا فعلا بلا فاعل ( ٨٤ ) .

ولما كان النظام يرى ألا فعل للإنسان إلا الحركة ، فإنه قال : أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة في حيزه كالصلاة والصيام والجهل والعلم والسكون والكلام ( ٨٥ ) .

ولا يستطيع الإنسان أن يفعل الألوان والالام والاصوات والبرودة والحرارة لأن هذه كلها عند النظام أجسام ، والإنسان لا يقدر أن يفعل الأجسام حتى في نفسه . فكل ما يحدث في حيز الإنسان من أجسام وحركات ولو كان ناتجا عن فعل الإنسان أيضا ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلق .

كذلك الحجر عند دفعة الدافع له ، وانحداره عند رمية الرامي به صعدا ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلق .

أي أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه رام في الهواء أن ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة ( ٨٦ ) .

والذي يهمنا بالدرجة الأولى هنا هي أفعال الإنسان الاختيارية المباشرة ، فقد سبق أن قلنا أن المعتزلة يرون أن الإنسان يعمل بقدرة

( ٨٣ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

( ٨٤ ) الخياط : الانتصار ، ص ٨٦ - ٨٧ .

والأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٣ .

( ٨٥ ) البغدادي : أصول الدين ، ص ١٣٨ .

( ٨٦ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٣ ، ص ٤٠٤ .

والبغدادي : أصول الدين ، ص ١٣٩ .

( ٨٧ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٠ .

( ٨٨ ) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ، ص ٧٩ .

( ٨٩ ) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ،

ص ٣٦ - ٣٧ .

والشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ، ص ٨٣ - ٨٤ .

وَلَا ذَمًّا، أَوْ تَكُونَ مِنْهُمْ وَمَنْ اللَّهُ تَعَالَى وَجِبَ الْمَدْحُ وَالذَّمُّ لَهُمْ جَمِيعًا  
أَوْ مِنْهُمْ فَقَطْ كَانَ لَهُمُ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْمَدْحُ وَالذَّمُّ « (٩٠) »

ثانيًا : تبزير إرسال الرسل :

هذا وإذا كان الله تعالى خالق أفعال العباد ، إذن فاي فائدة في  
إرسال الرسل إليهم ؟

ولهذا نجد أن هشام القوطي يحتج على من يثبت مجرد العلم  
الازل ، لانه اذا كان الله لم يزل عالما بمن سيؤمن من عباده ومن  
سيكفر فما معنى إرسال الرسل ؟

وما معنى دعوة من يعلم أنه لا يستجيب له . ومن لا يرجو  
إجابته ؟ (٩١)

فاذا كان ذلك كذلك ، فلاحرى ألا تكون ضرورة لإرسال الرسل  
إذا كان الله هو الذى يقدر أفعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمنا ،  
ومن سيكون منهم كافرا ، فمتى يكون هنا لك ما يبرر إرسال الرسل ،  
وحتى تتم الفائدة من إرسالهم ، فيؤمن بسببهم كثيرون ، لولاهم لظلوا  
على الكفر ، حكم المعتزلة بلزوم كون الانسان حرا في اختيار أفعاله  
قادرا عليها .

ثالثا : نفى الظلم عن الله تعالى :

إذا كان أهل السنة المجبرة يقولون بالقدر لله تعالى ، ويقولون  
كذلك بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ، لذا فقد وجد المعتزلة في هذا  
القول السابق لأهل السنة والمجبرة تجويزا له تعالى ، ذلك بأن في  
أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر ، فلو كان الله خالقها لكانت تلك  
القبائح من خلقه تعالى ، وذلك لأن من فعل شيئا كان ذلك الشيء منسوباً  
إليه ، وهذا ما لا يجوز في حق الله سبحانه وتعالى (٩٢) .

(٩٠) ابن المرتضى : المنية والامل ، حيدر آباد ، ١٣١٦ هـ -

١٩٠٢ م ، ص ٣٥ .

(٩١) الخياط : الانتصار ، ص ١١٧ .

(٩٢) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ،

ص ٣٦ .

إذن فكيف يخلق الله تعالى أفعال عباده ويقدرها لهم ثم يعاقبهم  
عليها ؟ . . . . . ليس من أجبر غيره على معصية ثم يعاقبه عليها كان  
ظالما ؟

واليس من أعان فاعلا على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان  
جائرا (٩٣) . وحاش لله تعالى أن يكون ظالما وإن يكون جائرا ، لانه  
تعالى عادل لا يظلم أحدا .

وإذا كان هذا كذلك ، فإن المعتزلة يمتنعون من القول ببيان الله  
تعالى خالق أفعال العباد وذلك لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح ،  
لانه عادل سبحانه وتعالى ، وهو لا يظلم الناس شيئا (٩٤) وأنه  
بالإضافة إلى ذلك يريد من عباده الطاعات ويكره من عباده  
المعاصي (٩٥) .

وهم يغمدون في اثبات ذلك على الأدلة العقلية التى ورثت في  
القرآن الكريم ، خلافاً للأدلة العقلية البرهانية (٩٦) .  
ومن الأدلة العقلية التى كانوا يعتبرونها عليها ، الآيات الكريمة  
الآتية : يقول تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » (٩٧) .

ويقول تعالى كذلك : « وما الله يريد ظلما للعباد » (٩٨) .

(٩٣) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ،  
ص ٥٦ .

(٩٤) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٥٦ .

(٩٥) الخياط : الانتصار ، ص ٥٠ .

، الأشعري : الأبانة في أصول الدين ، ص ٦٤-٦٥ .

، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٧ .

، الشهر ستانى : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٢٥٤ .

(٩٦) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ،

ص ٥٦ .

، الخياط : الانتصار ، ص ٢٥٨ .

(٩٧) سورة فصلت ، آية ٤٦ .

(٩٨) سورة المؤمن ، آية ٣٣ .

ويقول : « لا ظلم اليوم » ( ٩٩ ) .

ويقول : « فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » ( ١٠٠ ) .

ويقول عز وجل : « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون » ( ١٠١ ) .

ويقول تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » ( ١٠٢ ) .

ويقول : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ( ١٠٣ ) .

ويقول : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ( ١٠٤ ) .

وبلذلك ، فاذا وجد المعتزلة بعض الايات القرآنية التي تقول بالجبر ، أخذوا يؤولونها بحيث أخرجوا منها معنى الجبر ( ١٠٥ ) .

أما عن الاحاديث التي تثبت القدر ، فقد رفضوها وكذبوا روايتها عن روايتها ، فان النظام كان يقول عن ابن مسعود في الحديث الشريف : « الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه » ، انه كذب بآله على النبي صلى الله عليه وسلم ( ١٠٦ ) .

وقد كان هذا دأب المعتزلة دوما يعتمدون على الأدلة النقلية اذا كانت توافق أغراضهم ويتأولونها أو يرفضونها اذا كانت لاتوافقها أى تخالف أغراضهم .

( ٩٩ ) سورة المؤمن ، آية ١٧ .

( ١٠٠ ) سورة التوبة ، آية ٧١ .

( ١٠١ ) سورة يونس ، آية ٤٥ .

( ١٠٢ ) سورة الزمر ، آية ٩ .

( ١٠٣ ) سورة الأنفال ، آية ٦٨ .

( ١٠٤ ) سورة البقرة ، آية ١٨١ .

( ١٠٥ ) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٠ - ١٢٢ .

الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٥ - ٥٥ .

( ١٠٦ ) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء

الحديث ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ، ص ٣٣ .

هذا واذا كان المعتزلة قد اتفقوا على نفى الظلم عن الله تعالى ، فقد اختلفوا في قدرته تعالى على فصل الظلم . فكان أبو الهذيل العلاف يقول : ان الله يقدر على الظلم ، ولكنه لا يفعله لحكمته ورحمته سبحانه وتعالى ( ١٠٧ ) .

ولأن الظلم لا يكون الا عن نقص ولا يجوز النقص على الله تعالى ، ولأن القدرة على رؤية قدرة على الفعل وضده ، فلا يقدر أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور ( ١٠٨ ) .

هذا وقد أتبع أكثر المعتزلة ولا سيما البصريين ، قول أبي الهذيل هذا في القدرة ، وفي أن الله قادر على فعل الخير والشر ، ولكنه لا يفعل الشر ولا يريد له لقبه وعنايه عنه ( ١٠٩ ) . وكانوا على رأي واصل بن عطاء ( ١١٠ ) ، وقاسم الدمشقي ( ١١١ ) في أنه يجوز أن يقع من الله تعالى الشر الذي هو مرض أو قحط أو عقوبات لأن هذه شر في المجاز فقط ( ١١٢ ) .

وخالفهم في ذلك عباد بن سليمان ، فانكر أن يخلق الله شيئا من الشر أصلا ، ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع ( ١١٣ ) . وان كان أقروهم على أن الله تعالى يقدر على الشر ولا يفعله .

أما النظام فانه انفرد عن سائر المعتزلة في قوله في قدرة الله تعالى على الظلم ، فقد زعم أن الله تعالى لا يستطيع أن يفعل الشر ، ولا يقدر أن يظلم أحدا أصلا ( ١١٤ ) لأن فاعل العدل عنده

( ١٠٧ ) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٥٥ - ٥٥ .

( ١٠٨ ) الخياط : الانتصار ، ص ٩ ، ص ١١ .

( ١٠٩ ) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦١ .

البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .

الأشعري : الابانة في أصول الدين ، ص ٦٠ .

( ١١٠ ) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٥ - ٥٥ .

( ١١١ ) الخياط : الانتصار ، ص ٨٥ - ٨٦ .

( ١١٢ ) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٥ .

( ١١٣ ) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٦ .

ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ١٤٩ .

( ١١٤ ) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ١٤٧ .

لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وتجويز وقوع القبيح من الله عز وجل قبيح (١١٥) .

ويقول الخياط : ان ابراهيم انما قال ذلك لانه كان يرى ان الظلم لا يقع الا من جسم ذي آفة ، فالواصف لله بالقدرة على الظلم قد وصفه بأنه جسم ذو آفة ، ولان القادر على شيء عنده غير محال وقوعه منه (١١٦) .

وقد احتج المعتزلة على هذا القول ، وذلك لانه يؤدي الى تعجيز الله سبحانه وتعالى . وقد اكفره فيه المعتزلة البصريون (١١٧) .

ومهما يكن من امر هذا الخلاف في قدرة الله تعالى على الظلم ، فان شيئا لا يختلف فيه أحد من المعتزلة ، هو ان الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجوز على عباده ، وانما يريد بهم الخير ، ولذلك حكموا بنفي القدرة ، وجعلوا الانسان حرا في اختيار أفعاله مسئولاً عنها ، فاعتبروا انفسهم بذلك انصار العدالة الالهية .

وقد فرحوا بهذه النتيجة التي توصلوا اليها فرحا عظيما ، لا يقل هذا الفرح وذلك السرور ، عن فرحهم وسرورهم في دفاعهم عن الوحدانية . وقد كان ايمانهم بها شديدا حتى لقد أطلقوا على انفسهم اسم ( اهل العدل ) .

واذا كان المعتزلة في دفاعهم عن الوحدانية يحاربون كل شيء يتعارض مع هذا المبدأ ويفندونه ، فهم كذلك حاربوا كل قول أو كل فكرة تتنافى مع مبدأ العدل الالهي . من ذلك أنهم نفوا المحاباة عن الله تعالى (١١٨) .

وشواهد المحاباة كثيرة في الحياة ، كتفاوت الناس في العقل والصحة والمال ، وأهل السنة يقولون بها ويرون ان الله تعالى يحابي

(١١٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦١ .

(١١٦) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(١١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .

(١١٨) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ،

ص ٦١ ، ص ٧٣ .

من يشاء ويحرم من يشاء ، وسوف نذكر بعض أدلتهم على ذلك على سبيل المثال ، وليس على سبيل الحصر :

يقولون ان الله تعالى جعل للابن الذكر في الميراث حظين ، وأن كان غنيا وللبنت حظا واحدا وان كانت فقيرة .

وقد فضل الله بعض الرسل على بعض بقوله سبحانه : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات » (١١٩) .

وقد فضل الله سبحانه بنى آدم على كثير من خلقه : « ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (١٢٠) .

وقد قالوا ان الله تعالى سوى بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين (١٢١) .

وقال النظام ان الله لا يستطيع أن يزيد في نعيم اهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب اهل النار (١٢٢) ثم ان المعتزلة قد انكروا الشفاعة في الذنوب يوم القيامة ، وذلك لانها تتضمن معنى المحاباة (١٢٣) .

ورفض المعتزلة كذلك أن تكون الارزاق مقدرة ، فقالوا ان الله لا يقسم الارزاق الا على الوجه الذي حكم به الشرع .

وانه لا يرزق الناس الحرام . والارزاق ، على رأيهم ، يجسوز أن تزيد أو تنقص بالطلب والتواني (١٢٤) .

(١١٩) سورة البقرة : آية ٢٥٤ .

(١٢٠) سورة الاسراء ، آية ٧٢ .

(١٢١) البغدادي : أصول الدين ، ص ١٥٢ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .

والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .

(١٢٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ .

والبغدادي : أصول الدين ، ص ٢٤٤ .

(١٢٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

والبغدادي : أصول الدين ، ص ١٤٤ .

والاشعري : الابانة في أصول الدين ، ص ٧٧ .

ولما رأى المعتزلة الاطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون في الدنيا ويتألمون ، ووجدوا الشرع يبيح ذبح الحيوانات ، قال أكثرهم انه يجب على الله أن يعوضهم عن هذه الآلام التي تتألمها في الدنيا ، وذلك بأن يدخلهم الجنة ويصورهم في أحسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له ، لانه انما حسن منه تعالى إيلاها للعوض المضمون لها في الإكسرة (١٢٥) .

وأذا وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تحمل معنى الهداية ، من الله تعالى لخلقهم والتوفيق والاضلال والخذلان والطبع على القلوب ، واعتقدوا أن مثل هذه الآيات مناقضة لبدا العدل الالهي وفكرة الحرية الفردية ، فأنهم شددوا في وجوب تأويلها جميعاً .

فقالوا في الهداية انها على معنى التسمية والحكم (١٢٦) ، أو الإرشاد وأبانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شيء (١٢٧) . وقالوا في التوفيق أنه توفيق عام يكون باظهار الآيات وارسال الرسل وانزال الكتب (١٢٨) .

أما الاضلال فقد أوله المعتزلة على معنيين : أحدهما أن يقال أضل عبداً بمعنى أسماه ضالاً أو أخبر أنه ضال ، والثاني على معنى أنه جازاه على ضلالته (١٢٩) .

وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الاضلال والافعال والتصد عن الباب (١٣٠) .

- (١٢٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .  
 والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠٩ ، ص ٢٤٠ .  
 (١٢٦) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦٠ .  
 المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٦٠ .  
 والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١ .  
 (١٢٨) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٤١١ .  
 (١٢٩) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦١ .  
 والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١ .  
 (١٣٠) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .  
 والشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٤١١ .

وقد اختلفوا في الختم والطبع على القلوب ، فقال بعضهم ان الختم والطبع من الله تعالى على قلوب الكفار هو الشهادة بأنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمنع من الايمان .

وقد رأى آخرون أنه السواد في القلب ، كما يقال طبع السيف اذا صدء من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمرهم الله به ، فقد جعله تعالى سمة لهم تعرف الملائكة بها أهل الولاية من أهل العداوة (١٣١) .

وقد كان الفوطى وتلميذه عباد بن سليمان أكثر المعتزلة تشدداً في هذا الامر . وذلك لان الفوطى كان يمنع اضافة بعض الافعال الى الله ولو ورد بها التنزيل .

فلا يجب أن نقول انه تعالى يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم ، ولا أنه تعالى يحب اليهم الايمان ويزينه في قلوبهم ، ولا أنه يضل الفاسقين (١٣٢) .

أما عباد فكان يمنع أن نقول بخلق الله الكفار ، لان الكفار ناس وكفر معاً ، والله تعالى لا يمكن أن يخلق الكفر ، فهو قد خلق الأجسام الكفار فقط دون كفرهم (١٣٣) .

وحقيقة يجب أن نذكرها هنا ، وهى أن المعتزلة قد تعمقوا في دراسة الفلسفة اليونانية ، وهذا التعمق بدوره قد ترك في عقائدهم أثراً بعيداً ، ولا سيما في مسألة القدر .

فأنهم أخذوا قول أرسطو ان الله تعالى ليس بمطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام .

- (١٣١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٥٢٩ .  
 (١٣٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٨ .  
 والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٦ .  
 (١٣٣) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ .  
 والخطيب : الانتصار ، ص ٩١ .  
 والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٧ .

وإذا كان كذلك فإنه سبحانه وتعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه ، ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفي راحوا يطبقونه في أقوالهم الدينية ، فقالوا كما سبق أن ذكرنا أن الله لا يفعل إلا الخير ومحال أن يفعل الشر ، وقال النظام أنه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلاً .

واستمروا يحددون سلطة الله سبحانه وتعالى ويوجبون عليه أشياء كثيرة فتوصلوا إلى أقوال متطرفة لا يمكن لأهل السنة أن يقرروها عليها بأي حال من الأحوال .

وان ذلك القول من جانب المعتزلة جعلهم يقولون أيضاً بنظرية الصلاح والاصلاح .  
وقدأ يعنى أن كل فعل من أفعال الله تعالى لا تخلو من الصلاح والخير (١٣٤) .

واذن قاله سبحانه وتعالى لا يفعل بعبادة الا ما فيه صلاحهم (١٣٥) وليس ذلك فحسب ، وانما لا يقدر تعالى أن يعطى عباده اصلح مما أعطاهم ، وذلك لانه لو كان عنده اصلح مما أعطاهم ومتمعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً (١٣٦) .

قاله يعطى كل عبد اصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه اصلح مما أعطاه ، أى شيئاً يفوقه في الصلاح ، لانه ما من اصلح الا وفوقه ما هو اصلح منه ، ولكنه يستطيع أن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح ، والبعض يرفض حتى هذا القول الأخير (١٣٧) .

(١٣٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٣٩٧ - ٤٠٠ .  
(١٣٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٥ - ١١٦ .  
(١٣٦) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٢ .  
(١٣٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .  
وابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٢ .  
والشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٣٩٨ .

وللعلم بالشئ ، فإنه أول من وضع هذه العقيدة التي لعبت دوراً خطيراً في تاريخ البشرية وفي تاريخ الاعتزال بصفة خاصة هو النظام (١٣٨) .

وتبع النظام سائر المعتزلة في هذا القول .

ويرى الامام الشهرستاني أنه قد أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوحده هو المقدور ، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاًحاً لفعل (١٣٩) .

وقد يكون النظام أيضاً قد اقتبسها من اللاهوت المسيحي ، وذلك لأن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالاصلاح ، وكانوا ، وبصفة خاصة - يخطئ الدمشقي - ينتأولونه بالبحث والشرح (١٤٠) .

ولقد طبق المعتزلة هذه العقيدة على الخلق وعلى التكليف وعلى المعاد .

فمن ناحية الخلق : كان يرى المعتزلة أنه واجب على الله تعالى أن يخلق الخلق ، لأن خلقهم فيه نفع لهم وصلاح (١٤١) .

وذلك أن يتوصلوا إلى معرفة الله تعالى ووحدانيته ، فيعبدهونه ويشكروه على آلائه وتفضله عليهم ، فيستحقون ثواب الأبد ونعمة الخلود (١٤٢) .

(١٣٨) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٥ - ١١٦ .  
(١٣٩) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦١ - ٦٢ .  
(١٤٠) Nicene and post Nicene Fathers, Vol. IX, Second part, p. 1 .  
(١٤١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .  
والغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧٢ .  
(١٤٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٣٩٧ ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

فيكون خير الله تعالى قد حمّله على خلق العباد لعله هي نفعهم  
وصلاحهم .

وبما أن الحكيم لا يفعل شيئا جزافا بل لعلّة وغرض ، لذلك  
فلا يجوز أن يخلق الله شيئا إلا لينتفع به العباد أو يعتبروا به ،  
ولا يجوز أن يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به حتى الأطفال لا يؤلمهم  
الله في الدنيا إلا عبرة للبالغين (١٤٣) .

ولذلك فإن الله تعالى لا يعطي عباده في الدنيا إلا ما هو أصلح لهم  
فلا يقدر تعالى أن يعمي بصيرا ، أو يمرض صحيحا أو يفقر غنيا ، إذا  
علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم (١٤٤) .

وعلى ذلك فكل ما ينال الإنسان في الدنيا في الجبال والمال من  
السراء والضراء والغنى والفقر والصحة والمرض والحياة والموت فهو  
صلاح لهم (١٤٥) .

وإذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى فإن ذلك  
وإن كان في حد ذاته غير حسن ، إلا أنه أصلح شيء لهم (١٤٦) .  
ولهذا كان الجبائي يقول أن الأصلح ليس هو اللذ ، بل هو  
الاجود والاصوب في العاقبة ، كالحجامة والقصد وشرب الدواء ، وإن  
كانت مؤلّة مكروهة إلا أنها الأصلح لصلاح عاقبتها (١٤٧) .

وإن الأطفال الذين يعلم الله أنهم لو عاشوا يؤمنون ، والفساق  
الذين لو عاشوا يتوبون ، لا يجوز أن يميتهم قبل ذلك .  
من علم الله أنه لو عاش لفعل خيرا ، أو ازداد إيمانا ، لا يجوز

(١٤٣) - الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥١ -  
٢٥٣ .

(١٤٤) - البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١٥ - ١٢٦ .

(١٤٥) - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٤٥٥ .

(١٤٦) - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ،

ص ٨٤ - ٨٥ .

(١٤٧) - الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

وابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

أن يختره تعالى قبل أن يتوصل إلى ذلك . فالله لا يميت إلا من علم  
أنه لو بقى طريقة لما فعل شيئا من الخير أصلا بل كفر أو فسق (١٤٨) .

ويرى المعتزلة كذلك أن الله بعد أن يخلق العالم لا يستطيع أن  
يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة واحدة ، لأنه قد علم أن  
أصلح الأمور كونه على ما هو عليه (١٤٩) .

وقد طبقوها كذلك على التكليف :

فقالوا بما أن الله تعالى قد خلق الخلق لمنفعتهم وتعريضهم لثواب  
الابد بمعرفته وعبادته ، لذلك واجب عليه تعالى أن يكلفهم (١٥٠) .

ذلك لأن التكليف هو السبيل إلى تلك المعرفة .  
ولو خلق الله عباده عن التكليف لكان أجراهم على المعاصي (١٥١) .

ولهذا قرر المعتزلة أن بعثة الانبياء واجبة على الله تعالى (١٥٢) .

وذلك لأن الانبياء هم واسطة ذلك التكليف ، وهم الذين ينقلون  
إلى العباد أوامره تعالى ونواهيه وما يسخطه وما يرضيه .

ولا يكلف الله تعالى عباده إلا ما يطيقونه (١٥٣) . لأنه إذا كانت  
الغاية من الخلق والتكاليف صلاح العباد - إذن فكيف يكلفهم الله تعالى  
ما لا طاقة لهم به ؟

كذلك لا يصح ورود التكليف من البارئ عز وجل إلا بما فيه  
صلاح المكلف (١٥٤) .

(١٤٨) - الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

وابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

(١٤٩) - الخياط : الانتصار ، ص ١٢٩ .

(١٥٠) - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧٢ .

(١٥١) - البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٩ .

(١٥٢) - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٨٠ .

(١٥٣) - الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٠ .

والغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧٣ .

(١٥٤) - البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١٤ .



وإذا خلق الله تعالى العباد وكلّفهم وجب عليه تعالى أن يزيح  
عقلهم من كل وجه ، وذلك يكون باكمال عقولهم واقدارهم على  
العمل (١٥٥) .

والقدرة لا تكون الا قدرة على المأمور به وعلى ضده (١٥٦) .

ولهذا صار بعضهم الى أن أول ما يخلقه الله يجب أن يكون عاقلا  
مفكرا حتى يستطيع أن ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل الى معرفة  
الخالق (١٥٧) .

إنّ أما ما كان من الخلق غير مكلف ، فإنما خلقه الله لينتفع به  
المكلفون أو ليكون لهم عبرة ودليلا (١٥٨) .

اذن فكل ما ورد به التكليف ، أي الشرع ، لا يمكن أن نزيد فيه  
أو ننقص منه . فما أوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما أسقطه  
لم يكن جائزا وجوبه (١٥٩) .

أما عن المغادر ، فقد رأى المعتزلة أن حسن التكليف ملوط بالتعرض  
للثواب (١٦٠) .

ولذلك كانت الاعادة واجبة عن طريق العقل للتفرقة بين المحسن  
وبين المسيء بالثواب والعقاب (١٦١) . فتيتم للغاية التي من أجلها خلق  
الله تعالى العباد . ولهذا كان المعتزلة يرون أن ترك البعث للخلق  
والثواب للطائعين قبيح .

فقد قالوا أن التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب  
قبيح (١٦٢) وقالوا أن الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه ، والملام  
والعقاب على الفعل القبيح واجب (١٦٣) .

- (١٥٥) (البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١٤)
- (١٥٦) (الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٤٠٥)
- (١٥٧) (الشهرستاني : أصول الدين ، ص ٢١٣)
- (١٥٨) (الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥١)
- (١٥٩) (البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٩)
- (١٦٠) (البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠٩)
- (١٦١) (المصدر نفسه ، ص ٢٣٧)
- (١٦٢) (الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧٦)
- (١٦٣) (الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٣٧١)

ويرون كذلك أن تخليد أهل النار في النار أصلح لهم لأنهم لو  
خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شر من الاول (١٦٤) .

وتخليد أهل الجنة أصلح لهم ، فلا يقدر الله تعالى أن يميّتهم  
بحيث يبقى وحده كما كان وحده (١٦٥) .

ولا يقدر الله تعالى يوم القيامة أن يزيد في نعيم أهل الجنة  
أو ينقص منه ، ولا يزيد في عذاب أهل النار أو أن ينقص منه . كذلك  
لا يقدر أن يخرج احدا من أهل النار عنها أو يدخل فيها من ليس من  
أهلها (١٦٦) .

فقد كان أكثر المعتزلة يقولون بالاصلاح ما عدا بشر بن المعتمد ، فانه  
رفض هذا القول وتحامل على الفائلين به الى حد أنه قد أكفرهم (١٦٧)  
وقد وضع بشر عقيدة أخرى خالف فيها عقيدة الاصلاح وقد دعا هذه  
العقيدة التي وضعها باللفظ وخلاصة هذه العقيدة التي وضعها بشر  
ابن المعتمد ، أن عند الله تعالى الطافا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاهما  
الكفار لآمنوا ايماننا اختياريا ، يستحقون به ثواب الخلود استحقاتهم له  
لو آمنوا بدون تلك اللطاف .

وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه تعالى رعاية  
الاصلاح لهم ، لانه لا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح .  
ولكن يزيح علل العباد ، فيعطيهم العقل والقدرة ويرشدهم  
بالدعوة والرسالة (١٦٨) .

- (١٦٤) (المصدر نفسه ، ص ٤٠٥)
- (١٦٥) (الخيّاط : الانتصار ، ص ص ١٧ - ١٨)
- (١٦٦) (المصدر نفسه ، ص ٢٦)
- (١٦٧) (البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤١)
- (١٦٨) (البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٣)
- (١٦٧) (ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣)
- (١٦٨) (الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٦)
- (١٦٩) (البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤١)
- (١٧٠) (الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١-٧٢)
- (١٧١) (ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣)

غير ان اصحاب الاصلاح يعترضون على اصحاب اللطف ويقولون عنهم انهم مجزرون الله تعالى لانه اذا كانت عنده هذه اللطاف الكثيرة فماذا لا يمنحهما عباده حتى يؤمنوا جميعا (١٦٩) .

ويروى الخياط ان المعتزلة ناظروا بشرا في اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل موته (١٧٠) .

ثم ان شغل المعتزلة بالفلسفة وتأثرهم الشديد بها جعلهم علاوة على ما تقدم ، يعظمون العقل البشري ويؤمنون بقوته ويثقون بمقدرته على ادراك الاشياء والمفاضلة بين الامور .

ولقد ادى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة في المعارف - Knowledge - وهي : « الفكر قبل ورود السمع » (١٧١) .

فالمعتزلة جميعا متفقون على ان الانسان العاقل قادر بعقله قبل ورود الشرع على التمييز بين حسن الاشياء وبين قبيحها ، قادر على التفرقة كذلك بين الخير والشر ، قادر فوق ذلك على معرفة الله سبحانه وتعالى ، وان قصر في تلك المعرفة استوجب العقوبة على هذا التقصير .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فالمعتزلة مختلفون في مدى تقديرهم لمواهب العقل . فالنظام كان يرى ان الانسان العاقل يتوصل الى معرفة الخالق سبحانه وتعالى قبل ورود الشرع بنظر العقل (١٧٢) a posteriori أى بعد التفكير والتأمل .

ولقد كان العلاف يذهب الى ابعاد من النظام في تقدير قوة العقل ، اذ قال العلاف : ان معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعي

(١٦٩) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٧٧ .

(١٧٠) الخياط : الانتصار ، ص ٦٤ - ٦٥ .

ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ .

(١٧١) زهدى حسن جاد الله : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٠٧ .

(١٧٢) الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٠ - ٦٦ .

البغدادى : اصول الدين ، ص ٢٥٦ .

الى معرفته سبحانه تتم بضرورة العقل - a priori - اى لاول وهليه ويهون حاجة الى روية .

وقد قال في باقى المعارف الناتجة عن الحواس أو الفياس انها كسبية (١٧٣) a posteriori .

اما تمامة فقد كان أكثر من العلاف نفسه تطرفا ، وذلك لانه اعتبر المعارف كلها ضرورية .

ولكنه من جهة أخرى تساهل مع الذين لا يقدرُونَ ان يأتوا بالمعارف ولا يستطيعون ان يعرفوا الله خالقهم بضرورة العقل ، لانه تعالى لم يضطرهم الى ذلك ، فقال : انهم معذورون (١٧٤) .

ولهذا فقد قرر تمامة ان امثال هؤلاء الناس مسخرون في الدنيا لغيرهم من العباد العقلاء كالحيوان ، وان العوام المقلدين من اهل الديانات الاخرى يصيرون يوم القيامة ترابا . ذلك بانهم لا يستطيعون ان يأتوا بالمعارف بضرورة العقل لان الله لم يضطرهم الى معرفته . ومن لم يضطر الى المعرفة لم يكن مأمورا بها ولا منهي عن الكفر . فهم كالاطفال والحيوانات الذين لم يفعلوا سيئة ولا حسنة ، فيصيرون مثلهم ترابا ، لان الآخرة دار ثواب أو عقاب .

ولكن بما ان هؤلاء المقلدين لا يستحقون ثوابا أو عقابا ، كانوا لا حظ لهم في الجنة ولا في النار (١٧٥) .

هذا وقد وافق المجاحظ تمامة على قوله السابق في المعارف بصفة عامة ، وكذلك وافق تمامة في هذا القول جعفر بن مبشر ، وجعفر

(١٧٣) الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٩ .

البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١١ .

(١٧٤) الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٧ .

البغدادى : اصول الدين ، ص ٣٢ .

(١٧٥) الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٧ .

ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٥ .

بن حرب . وقد زادنا على ثمانية وذلك بأن اثبتنا التخليد بالعقل .  
فانهم لم يقولوا ان المعارف كلها ضرورية قبل ورود الشرع فحسب ،  
ولا قالوا ان من قصر في المعرفة يستحق العقوبة أبداً فحسب ، بل  
لقد ذهبنا الى أنه يجب على الانسان أن يعلم أنه ان قصر  
يستوجب العقوبة أبداً (١٧٦) .

فقد كان المعتزلة يقسمون الافعال الى افعال حسنة ، وافعال  
غير حسنة أى قبيحة ، ويرون أن الانسان قادر أن يميز بعقله ،  
قبل ورود الشرع ، بين حسناتها وقبحها .

اما بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصدق  
وقبح الكذب .

واما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وان كان فيه ضرر وقبح  
الكذب وان كان فيه نفع ، ما عدا العبادات فهذه سبيل ادراكها  
السمع لا العقل (١٧٧) .

اما الافعال التي لا يقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة  
أو النظر فهي اما مباحة كما يرى بعضهم أو محظورة أو موقوفة (١٧٨) .  
ولكن - ما الذى دعا بهم الى القول بهذا القول ؟ !

... يمكننا أن نقول أن الذى دعا بهم الى القول بهذا القول ،  
عدا تقديرهم للعقل ، هو اعتقادهم أن الافعال على صفة نفسية  
من الحسن والقبح ، وأن الشرع اذا ورد بها كان مخبراً عنها  
لا مثبتاً لها ، أى أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن  
والقبح (١٧٩) .

(١٧٦) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٦-٧٧ .

، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ .

، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٤ .

(١٧٧) الغزالى : المستصفى من علم الاصول ، القاهرة ، سنة

١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م ، ج ١ ، ص ٥٦ .

(١٧٨) الغزالى : المستصفى من علم الاصول ، ج ١ ، ص ٦٣-٦٥ .

(١٧٩) الغزالى : المستصفى من أصول الدين ، ج ١ ، ص ٥٧ .

، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٧١ .

فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال ،  
والقبح قبيح لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال ، ويؤخذ  
من هذا أنه يوجد حد فاصل بين الاعمال الحسنة وبين الاعمال  
القبيحة .

ومادام الامر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينها ،  
ولكن اذا سلمنا من المعتزلة فى قولهم هذا ، فإن لنا مأخذ عليهم :  
فانهم قد جعلوا الفعل ثابتاً من جهة الحسن أو القبح ، وفاتهم  
من جهة ثانية أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت .

فالصدق فى حد ذاته وان كان حسناً فان قائله ليس دوماً مصيباً .  
وكذلك الكذب وان كان فى حد ذاته قبيحاً الا أن قائله ليس  
على الدوام مخطئاً (١٨٠) .

وعلى هذا فان واد البنات فعل قبيح ، على كل حال ،  
ولكنهم فى الجاهلية كانوا ينسبون فاعله الى الاءاء والشهامة . ومن  
اقدام من قتل غيره كان ظالماً مجرمياً .

ولكن الحكومة التى تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة  
مجسمة ، بل محقة عادلة فالعقل كما نرى واحد ثابت ، ولكن  
الفاعل متغير ، فهو تارة محسن واخرى مسيئاً .

وأخيراً وليس أخيراً ، فان تعظيم المعتزلة للعقل البشرى وقولهم  
الذى سبق أن قلناه فى المعارف العقلية ، قد حملهم على البحث فى  
الاجابة على هذين التساؤلين :

ماهى اذن حقيقة البلوغ ؟ أو بمعنى آخر - متى يصبح الطفل  
قادراً على المعرفة ؟

وما حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام ؟

فقال اكثرهم ان البلوغ الحقيقى هو كمال العقل ، وليس البلوغ  
الجسدى . فالانسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدى أو بعده ، وقد

(١٨٠) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١٠٩ .

لا يبلغ أبدا . ولذلك فقد قالوا ان الطفل يجب أن يعرف بآرائه بالعقل قبل ورود الشرع اذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدى ، وان قصد في تلك المعرفة كان كافرا مستحقا للخلود في النار (١٨١) ثم بعد ذلك اختلفوا في الطفل اذا كمل عقله - متى يلزمه أن يعرف الله تعالى ؟

فقال أبو الهزيل العلاف : انه يجب عليه أن يأتي بالمعرفة في الحال الثانية من كمال عقله ومعرفته بنفسه بلا فضل .

وقد اعترض عليه بشر بن المعتمر فقال : انه يجب على الطفل أن يأتي بها في الحال الثالثة من كمال عقله ، وذلك لان الحال الثانية حال فكر واعتبار (١٨٢) .

وبسبب هذا القول في مهلة المعرفة دعى أبو الهزيل وبشر واتباعهما « أصحاب المهلة » (١٨٣) .

أما من لم تبلغه دعوة الاسلام فكان حكم القائلين بأن المعارف ضرورية فيه أنه أن عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين ، وهو معذور في جهله بالنبوة وأحكام الشريعة وان عرف الله تعالى بالضرورة وجحدته فهو محجوج .

وان لم بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب (١٨٤) .

ولا يخفى أن هذا القول في من لم تبلغه العقيدة ، ودعوة الاسلام نتيجة لازمة لعقيدتهم في العدل الالهي ، وذلك أن الله يثيب من عرفه وعمل صالحا ولو لم تبلغه الدعوة .

(١٨١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٨٠ .

، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ .

، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٤ .

، الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٦-٧٧ .

(١٨٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١١ - ٢٥٨ .

، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٢ .

(١٨٣) الخياط : الانتصار ، ص ٨٥ .

(١٨٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٦٢ .

وفي ملتي واعتقادى أن ما جاء به المعتزلة من أقوال في المعرفة ، قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة . فمن قال من المعتزلة أن المعارف ضرورية ، فهو قريب من الفلسفة العقلية ، (Rationalism) التى من أعظم رجالها ديكارت وليبنس واسبينوزا وكانت .

ومن رأى منهم أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية التى كان من أهم دعائها لوك وهيوم وباركلى .

على أنه يجب ألا يفهم من هذا أن الفلسفات الحديثة قد تأثرت بالأعتزال ، لان هذا القول ما يزال يفتقر الى دليل ، ولا زال هذا القول أيضا يقتضى الدرس والتحليل .

ولكننى كلنى ايقان أن أهم ما عنى به المعتزلة هو مسألة القدر وأن أهمية هذه المسألة مستمرة من الصفة العملية التى لها . لا جرم أن المسائل الأخرى التى كانوا يعالجونها مهمة أيضا ، ولكن ينقصها هذه الصفة العملية .

فان على نوع الاعتقاد في القدر يتوقف سلوك المرء في هذا العالم الآخر (١٨٥) .

وحقيقة فان نقطة الخلاف الجوهرية بين أهل السنة وبين المعتزلة في القدر ، هى أن أهل السنة جميعا السلف منهم والاشاعرة - ، فقموا من قول المعتزلة ان العباد خالقون لأفعالهم أن الله يعصى كرها ولذلك فان غيلان الدمشقى حين تناظر مع ميمون بن مهران ، وقال له : أشاء الله أن يعصى ؟ !

اجاب ميمون : أيعصى كرها ؟ (١٨٦) .

وقال أبو الحسن الاشعري ان العباد بفعلهم ما يكرهه الله ولا يريدون قد اغضبوه تعالى وقهروه وذلك لا يكون ، لان كل شيء انما يحدث بإرادة الله تعالى ومشئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لا يكون (١٨٧) .

(١٨٥) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١١٠ .

(١٨٦) أبو بكر الطرطوشى : سراج المملوك ، القاهرة ، ١٢٨٩هـ .

١٨٧٢م ، ص ٣٤٦ .

(١٨٧) الاشعري : الابانة في أصول الديانة ، ص ٦١-٦٢ .

حتى ان أحدهم رأى في قول المعتزلة هذا ادعاء الربوبية ، فقد  
قَبِلَ : ادعى فرعون الربوبية على الكُشَفِ وادعى المعتزلة الربوبية على  
السُّتَرِ ، قالوا : ما شئنا ما فعلنا ( ١٨٨ ) .

والواقع أنه لا ينبغي أن يفهم ذلك من قول المعتزلة لانهم لم  
يضمروه أصلاً ، فكل مذهبوا اليه هو أن الله تعالى أقدر على العمل ،  
أي أقدر عبادة على العمل ، قوتهم العقل الذي يميزون به بين الحسن  
وبين القبح ويفرقون بين الصواب وبين الخطأ ، فأعطاهم القدرة  
التي بها يأتون أعمالهم ، وأرسل اليهم الرسل الذين أبانوا المحجة  
وأوضحوا السبيل ، وخلق بعد ذلك بينهم وبين أعمالهم ، فمن عمل  
صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها .

فالحرية إذن هبة من الله تعالى ، ونعمة جزيلة ، فإذا مارس  
العباد الحرية التي تفضلت بها عليهم العناية الالهية ، فارتكبوا أعمالاً  
لا ترضى الله تعالى ، لا يكونون قد قهروه تعالى كما يظن الامام  
الاشعري ، وذلك لان الله سبحانه وتعالى قد أذن لهم أن يعملوا كما  
يشاءون وذلك حتى يصبح الثواب والعقاب ( ١٨٩ ) .

ولا ريب أن العاصين انما يغضبون الله تعالى ، وهم انما  
يستحقون العقاب لمخالفتهم أوامره واتباعهم نواهيه واغضابهم له  
تعالى بذلك كله . ولكنهم لا يقهرونه ولا يعصونه كرها . وقد وردت  
في الكتاب الكريم بعض الآيات ، القائلة ان الانسان لا يقدم على أعماله  
الا بأذن الله تعالى ، ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : « ما اصاب من مصيبة الا بأذن الله » ( ١٩٠ ) .

وقوله : « وما كان لنفس ان تؤمن الا بأذن الله » ( ١٩١ ) .

وقوله سبحانه : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا

( ١٨٨ ) : أبو العباس أحمد المقرئ : نقح الطيب من غصن الاندلس  
الربط ، القاهرة ، ١٢٧٩ هـ - ١٨٦٢ م ، ج ٣ ، ص ١٥٤ .  
( ١٨٩ ) زهدي حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١١١ .  
( ١٩٠ ) سورة التغابن ، آية ١١ .  
( ١٩١ ) سورة يونس : آية ١٠٠ .

فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بأذن  
الله » ( ١٩٢ ) .

ونحن نعلم أن الاذن غير الإرادة ، وأن من عمل شيئاً بأذن غيره  
لا يكون قد غلب عليه .

ويمكن القول بأن المعتزلة ان يهضموا نظرية الجبر ابدأ ، ولهذا  
فانهم نفوا القدر بشدة ، ورفضوا أن يكون الانسان العاقل مجرد آلة  
صماء ، لا رأى له ولا حرية ولا اختيار ، وانما تسييرها يد القضاء من  
وراء ستار .

فثبتوا انهم يحترمون الحرية الفردية - حرية الفكر والعمل -  
ويقدرون المواهب العقلية .

وقد كان المعتزلة لذلك دعاة حرية الرأي ، والارادة في الاسلام .

هذا ، وإنى لاعتقد أن المعتزلة عندما نفوا القدر عن أفعال  
العباد الاختيارية المكتسبة قد حققوا هدفين معا ، وقد أصابوا غايتين  
عظيمتين :

١ - أن المعتزلة لم ينفوا الظلم عن الله تعالى ، ولم يدافعوا عن  
العدالة الالهية فحسب .

٢ - قد دافعوا أيضاً عن الحرية الانسانية ، وذلك لانهم اعتبروا  
الانسان حراً في اختيار أفعاله ، وهم بذلك القول قد رفعوا من شأن  
الانسان ، وجعلوه مخلوقاً عاقلاً مفكراً ، حراً مديراً ، جديراً بتحمل  
المسئولية . تلك المسئولية التي عرضها الله تعالى على السموات  
والارض والجبال فابين أن يحملنها واشفقن منها ، وحملها الانسان .

لقد تحدثنا فيما سبق ان الاجل الثاني من اصول المعتزلة ، وهو  
العدل ، والعدل عندهم هو ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار  
الفعل على وجه الصواب والمصلحة .

وهذا يعنى أن تكون جميع الأفعال التي تصدر عن الله تعالى ،  
والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة .

( ١٩٢ ) سورة الملائكة : آية ٢٩ .

فإذا قيل إن الله تعالى عادل وعدل ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبح أبدا .

وقد عرفنا أن المعتزلة يقفوا بمفهومهم للعدل عند هذا الحد ، بل فرعوا منه عدة مشاكل ، فقد فهموا العدل والجو ، كما استخلصوهما من الأفعال المشاهدة في الكون عند العباد ، وقد صعدوا بهما إلى الله تعالى ، فإله حكيم ، والحكيم بين الناس لا يفعل فعلا إلا واستهدف به خيرا لنفسه أو لغيره ، وتعالى الله أن يبتغي خيرا لنفسه ، من الناس بفعله لهم . فهو سبحانه يريد بفعله للناس ما فيه خيرهم وصلاحهم .

ولذلك فقد رتب المعتزلة على قولهم هذا نظريتهم في الصلاح والاصلاح ، بمعنى أن الله تعالى لما كانت أفعاله وأعماله كلها معلة ، فيقصد بها صلاح العباد .

وقد رتب المعتزلة على هذا القول أيضا القول بأن الله تعالى لم يفعل الشر ولم يروه ولم يأمر به .

ولكن المعتزلة عندما واجهتهم بعض المشكلات في الحياة ، وهي الشرور التي في الحياة ، من شرور ميتافيزيقية كاليتيم والترمل ، وشرور طبيعية ( فيزيقية ) كالأمراض والعاهات ، قالوا : بأن هذه الشرور هي من عند الله تعالى ، لا على أنها شر ولكن على أنها نوع من الابتلاء والفتنة .

وهذا التفسير يختلف عن تفسير الفلاسفة مثل الفيلسوف ابن مينا من فلاسفة الإسلام ، ويختلف كذلك عن تفسير ليبينتر من الفلاسفة المحدثين .

فقد رأيا أن الشر قد وجد بلزوم الشر الجزئي من أجل خير كلي ، كالنار لها منافع لا غنى عنها . وإن كانت تحرق ، لأنه يمكن الرد بأنه كان يمكن إيصال المنافع إلى الإنسان دون شرور ، أما في رأي المعتزلة فإن ذلك يتنافى مع كون الدنيا دار تكليف من جهة ، ولأنه يؤدي إلى أن يصبح الإنسان مجبرا من جهة أخرى . ولذلك فقد قال المعتزلة باللطف الإلهي : والمقصود باللطف كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ، ولما كان الله عادلا في حكمه ، رموفا بخلقه ، نظارا لعباده ، لا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلما للعاملين ، فهو سبحانه لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة وأتوا بالصلاح .

وقد رتبوا على قولهم هذا نظريتهم في الحسن والقبح ، أو الخير والشر ، فالأفعال هي حسنة أو قبيحة بذاتها وعلى العقل اكتشاف ما فيها من حسن وما فيها من قبح . فيأمر بالحسن وينهى عن القبح .

وهذا الرأي يخالف أهل السنة لأنهم كانوا يرون بأنه لا حسن ولا قبح بذاته ، بل الحسن هو كذلك لأن الله تعالى أمر به ، والقبح هو كذلك لأن الله تعالى نهى عنه .

وبعد أن اثبت المعتزلة أن الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة هي كذلك بذاتها ، ولكي تكتمل نظريتهم في الحسن والقبح ، فقد قالوا بحرية الإرادة الانسانية .

فالإنسان حر في أن يختار الفعل الحسن أو الفعل القبيح . ومن ثم فهو مسئول عن اختياره هذا ، وبالتالي يثاب على أفعاله الخيرة ، ويعاقب على أفعاله الشريرة .

وإذا كان المعتزلة باثباتهم للعدل الإلهي قد أثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة ، فقد أثبتوا كذلك مسئوليته عن أفعاله المتولدة عن أفعاله .

وفي ذلك يقول الایجی فی المواقف : اعلم أن المعتزلة لما استندوا أفعال العباد إليهم ، ورأوا فيها ترتيبا ، قالوا بالتولد ( ١٩٣ ) .

وهذا بدون شك دفاعا عن الحرية الانسانية ، فالإنسان - في نظرهم - حر في أن يختار فعله بنفسه ، ما دام الله سبحانه وتعالى قد خلقه عاقلا مفكرا ، فما دام يوجد في الإنسان عقل يفكر به ، فهو يختار أفعاله بنفسه ، وفي الوقت نفسه فهو مسئول عن هذه الأفعال مسئولية تامة ، أما الله تعالى يحاسب عليها يوم القيامة أن خيرا فخير ، - وإن شرا فشر .

### ٣- الوعد والوعيد :

الوعد والوعيد عند المعتزلة متفرج من أصل العدل ، وذلك لأن العدالة تقتضي أن الله تعالى يثبت الاختيار ، ويعاقب الإشرار .

( ١٩٣ ) ص ٣١٦ .

اذن فالوعد هو عبارة عن كل خير يتضمن ايصال نفع الى الغير ،  
او دفع ضرر عنه في المستقبل .

اما الوعيد فهو كل خبر يتضمن يتضمن ايصال ضرر عنه - اى  
عن الغير - او تفويت نفع عنه في المستقبل .

وفي الاصطلاح ان الوعد والوعيد ، هو ان يعلم ان الله تعالى وعد  
المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب . وانه تعالى يفعل ما وعد  
به ، او توعد عليه لا محالة .

فقد قال المعتزلة ان الله سبحانه وتعالى صادق في وعده ووعيده -  
يوم القيامة - لا يبدل لكلماته سبحانه ، فلا يغفر الكبائر الا بعد  
التوبة (١٩٤) .

فاذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وثواب استحق الثواب ،  
ولكن اذا خرج من الدنيا من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار ،  
وكان عذابه فيها اخف من عذاب الكفار (١٩٥) .

ولذلك فقد انكر المعتزلة الشفاعة يوم القيامة ، وهم بانكارهم هذه  
الشفاعة قد تجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها ، وتمسكوا فقط  
باليات التي تنفيها (١٩٦) .

فقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تثبت الشفاعة ، وهي  
الآيات التي يتمسك بها اهل السنة ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : « ولا تنتفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له » (١٩٧) .

(١٩٤) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٢ ،

ص ٨٩ .

والمسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، باريس ، تسعة  
اجزاء من سنة ٨٦١ م - ١٨٧٦ م ، ج ٦ ، ص ٥٥ .

(١٩٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٢ .

(١٩٦) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ،

ص ٥٣ .

(١٩٧) سورة سبأ ، آية ٢٢ .

وقوله : « يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضى له  
قولا » (١٩٨) .

وكذلك فقد وردت في القرآن الكريم آيات تنفي هذه الشفاعة :

مثل قوله تعالى : « من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة  
ولا شفاعة » (١٩٩) .

وقوله سبحانه : « واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ، ولا  
يقبل منها شفاعة » (٢٠٠) .

وهذه الآيات لاتي تنفي الشفاعة هي التي يستند اليها المعتزلة  
في انكارهم الشفاعة كما سبق او اوضحنا .

وذلك لان الشفاعة - عندهم - تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد ،  
فلا يستطيع احد ان يشفع عند الله تعالى ويجعله ينجو من العقاب ، بل  
تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ، ومن العذاب بقدر  
عملها السيئ .

هذا ويمكن ان نلخص نظرة المعتزلة الى اليوم الآخر : على انه  
استحقاق واعواض .

اما الاستحقاق ، فان الانسان يستحق على طاعته الثواب ،  
ويستحق على معصيته العقاب . ولا يجوز العفو عن المعاصي - الا  
الصغائر - ان لم تقترب بالتوبة الخالصة ، وذلك لان في جواز ذلك اغراء  
للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على عفو الله سبحانه وتعالى .

فالعقاب ضروري لانه زاجر وناه عن ارتكاب القبائح ، كما ان في  
العفو تسوية بين المطيع والمعاصي ، وذلك ما لا يتفق مع العدل .

وقد اشار القرآن الكريم الى استحقاق بعض الكبائر خلود العذاب  
مثل القتل العمد والاصرار على الربا في قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا

متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (٢٠١) .

(١٩٨) سورة هه ، آية ١٠٨ .

(١٩٩) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٢٠٠) سورة البقرة ، آية ٤٥ .

(٢٠١) سورة النساء ، آية ٩٣ .

« وَقَوْلُهُ » وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ ، وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ « (٢٠٢) » .

وبالإضافة إلى ذلك فإن المعتزلة يشترطون في التوبة رد المظالم والحقوق المغتصبة إلى أهلها ، وأن لا يعاود التائب الذنب ، وأن يستديم الندم على ما فعل .

وَأَنْ لَا تَكُونَ تَوْبَتُهُ مَوْفِقَةً أَوْ مَفْضِلَةً ، بَلْ يَجِبُ أَنْ تَعْمِ التَّوْبَةُ جَمِيعَ الْأَوْقَاتِ وَجَمِيعَ الذَّنُوبِ . كما أنه لا تنفع توبة تائب بعد العجز عن آتيان المعصية أو قتل الموت .

وإذا كان المعتزلة ينظرون إلى اليوم الآخر على أنه استحقاقا للمكلفين ، فهو من الأطفال والبهائم أعواض .

فالمصائب والآلام التي تلحق الأطفال والبهائم لا بد لهم من العوض عليها . ولذا فإن الله تعالى يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنات ، يستوى في ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر ، وذلك لأن كل مولود يولد على الفطرة ، بالإضافة إلى أنهم لم يصلوا إلى سن التكليف حتى يحاسبوا .

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية المعتزلة إلى اليوم الآخر يحكمها عدل الله تعالى ، فإنه ان اختلفت الموازين في الدنيا ، حيث الشورر ، والأبام والمحن ، فإن هذه الموازين يجب أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين ، وذلك وفقا لبدأ الاستحقاق والاعواض

يقول الله تعالى : « وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ، وَأَنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ، أَتَيْنَا بِهَا وَكُفَى بِنَا حَاسِبِينَ » (٢٠٣) . وتتسع النظرة الاخلاقية لمفهوم العدل الالهي فلا تتعلق بالآخرة فحسب ، وانما تتسع لتشمل بدء وجود الانسان على الارض ، وقد اشارت الكتب السماوية الى هبوط آدم وأن هذا الهبوط اعقب خطيئته ، وأن المعتزلة يعارضون النظرة المسيحية فليس معصية آدم علة الشرور على الارض وأن مافعله الله تعالى بآدم ليس الا تنبيها له

(٢٠٢) سورة البقرة ، آية ٢٧٥ .

(٢٠٣) سورة الانبياء ، آية ٤٧ .

لما كان لا يصح أن يصدر عن بني ، وقد تاب الله على آدم وقبلت توبته ، فبعد الانسان على الارض لبس سرا ولا بداية الشر ، ولكن الله أراد أن يقيب الانسان على العمل بعد المشقة وذلك افضل وأولى (٢٠٤) .

#### ٤ - المنزلة بين المنزلتين :

لقد بدأ المعتزلة قولهم في المنزلة بين المنزلتين على شكل بسيط محدود . فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل أنه فاسق .

فقد جعل المعتزلة من الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتي الايمان والكفر ، واعتبروه وسطا بينهما .

وعلى هذا الاساس فمرتدب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر لا يرتفع إلى مرتبة الايمان وفي ذات الوقت فهو لا يهوى إلى حضيض الكفر .

وقد ترتب هذا الاصل على اصل العدل وأصل الوعد والوعيد ، لأن الحديث فيه قد دار حول مرتكب الكبيرة ، والمعتزلة قالوا : انه في منزلة وسط بين المؤمنين وبين الكفار وسموه فاسقا .

وبعد هذا الاصل كما سبق أن اشرنا نقطة الخلاف الجوهرية في نسبة فرقة المعتزلة ونقطة البدء التاريخية في نشأة هذه الفرقة . فهو ليس بالمؤمن لانه بعمله هذا قد انتفت عنه صفة الايمان ، وهو كذلك ليس بالكافر ، لانه باعتقاده في الوحدانية وغيرها من اصول العقيدة انتفت عنه صفة الكفر ، ولذلك فهو فاسق .

وهو ان تاب توبة صادقة عما ارتكب من كبيرة قبل موته قد يغفر الله له ويدخله الجنة ، ولكنه ان لم يتب توبة صادقة قبل موته ، ومات فهو مخلد في النار (٢٠٥) .

(٢٠٤) القاضي عبد الجبار : المغنى ، ج ١٣ ، ص ٤٠٨ .

و.و.د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ص ١٣١ + ١٣٢ .

(٢٠٥) د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ص ١٣٢ .



وَمِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ أَنَّ الْمُعْتَزِّلَةَ أَخَذُوا فِكْرَةَ الْمُنْزَلَةِ بَيْنَ الْمُنْزَلَتَيْنِ ، فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ مِنْ مَصَادِرِ إِسْلَامِيَّةٍ ، فَقَدْ وَرَدَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ آيَاتٌ تُشِيرُ إِلَى « الطَّرِيقِ الْوَسْطِ » مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ » (٢٠٦) .

وقوله سبحانه : « وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا » (٢٠٧) .

وقوله سبحانه : « وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ مَبِيلًا » (٢٠٨) .

وكذلك بنجد أن هناك أحاديث شريفة عن الرسول ( ﷺ ) توصي بالتوسط في الأمور . فقد قال ﷺ : « خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا » (٢٠٩) .

وَحَدَّثَ الشَّعْبِيُّ عَنْ نَجَّارِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ فَخَطَّ خَطًا وَسَطَ خَطَيْنِ عَنْ يَمِينِهِ وَخَطَّ عَنْ يَسَارِهِ ، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ فِي الْخَطِ الْوَسْطِ فَقَالَ هَذَا مَبِيلُ اللَّهِ ، وَتَلَا آيَةَ الْكَرِيمَةِ : « وَإِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ » (٢١٠) .

فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده باتباعه في هذه الآية - والذي ورد ذكره كثيرا في القرآن الكريم كما في قوله سبحانه : « اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ » (٢١١) .

وعن علي بن أبي طالب أنه قال : « كُنْ فِي الدُّنْيَا وَسَطًا » (٢١٢) .

(٢٠٦) سورة البقرة ، آية ١٣٧ .

(٢٠٧) سورة الاسراء ، آية ١١٠ .

(٢٠٨) سورة الاسراء ، آية ١١٠ .

(٢٠٩) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ١٧٢ .

(٢١٠) سورة الانعام : آية ١٥٤ .

وسنن ابن ماجه ، ج ١ ، ص ٥ .

(٢١١) سورة الفاتحة ، آية ٥ .

(٢١٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة سنة ١٩٢٦ م ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

وقال : « خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْوَسْطُ يَرْجِعُ إِلَيْهِمُ الْغَالِي وَيُلْحِقُ بِهِمُ التَّالِي » (٢١٣) .

هذا وقد كان الحسن البصري يقول بالمنزلة بين المنزلتين ، يروون أن أعرابيا جاءه فقال : علمني ديننا وسطا ، لا ذاهبا شطوطا ، ولا هابطا هبوطا ، فقال الحسن : « لئِنْ قُلْتَ ذَلِكَ أَنْ خَيْرِ الْأَمْثُورِ أَوْسَطُهَا » (٢١٤) .

وهذه الرواية الأخيرة على جانب كبير من الخطورة ، وذلك لأنها تشير بوضوح إلى العلاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصري ، وتدل من جهة أخرى على أن المعتزلة كانوا يوافقون الحسن البصري في مسائل أخرى غير نفى القدر . إذن فلا يبعد أن يكون المعتزلة أخذوا هذا المبدأ عن الحسن البصري ، وأن كان الحسن البصري قد عارضهم في تطبيق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة .

ومما لا شك فيه كذلك ، أن المعتزلة حين بدأوا في دراسة الفلسفة ، قد اطلعوا على أقوال الفلاسفة اليونان في المنزلة بين المنزلتين ، أو ما يدعونه « الوسط الذهبي » .

وقد كانت للفلاسفة اليونان ، وبصفة خاصة أرسطو آراء سديدة فنحن نعلم أن الفيلسوف اليوناني أرسطو قد بنى عليها فلسفته الأخلاقية ، تلك الفلسفة التي اقتبسها منه مسكويه وضمنه كتابه المسمى « تهذيب الاخلاق » .

وأفلاطون الذي أبان في إحدى محاوراته أن الشيء إذا لم يكن حسنا فليس من الضروري أن يكون قبيحا ، وبالعكس أي أن هناك منزلة أخرى بين منزلتي الحسن والقبيح ، كالروح التي تتوسط بين الله تعالى وبين الناس ، وتنتقل بين العالم العلوي وبين العالم السفلي ، وكالحب الذي يحتل ما بين الحسن وبين القبيح ، ويتوسط كذلك بين الحكمة وبين الجهل ، ويأتي بين الخلود وبين الفناء .

(٢١٣) ابن عبد ربه الاندلسي : العقد الفريد ، القاهرة سنة ١٢٩٣ هجرية - ١٨٧٦ م ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

(٢١٤) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

فالحب اذن مرتبة وسط يرتفع عن القبح والجهل والفناء ، ويصبو الى الحسن ، ويطلب الحكمة ، ويطمع في الخلود (٢١٥) .

وجدير بالذكر هنا ان المعتزلة حين وقفوا على ما ذكرته المصادر الاسلامية ، وحين وقفوا في ما ورد في كتب الفلسفة اليونانية ، وقفوا بين القولين فاسكنهم ذلك من التوسع في فكرة المنزلة بين المنزلتين ، حتى جعلوا منها مبدءا عقليا اخلاقيا ، وخطة فلسفية مثلى ، هي خطة الاعتدال في الامور ، والنوسط بين المتطرفين ، والتوفيق بين المتناقضين وقد آمنوا بصحة هذه الخطة وساروا في حياتهم على هديها ، فتركت في تعاليمهم وآرائهم اثرا كبيرا (٢١٦) .

هذه هي خلاصة اقوال المعتزلة في هذا الاصل الرابع من اصولهم وهو المنزلة بين المنزلتين .

#### ٥ - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يرى المعتزلة ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على سائر المؤمنين ، كل قدر استطاعته بالسيف فما دونه .

فان قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد ، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين (٢١٧) .

وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسبون عليهم ، واعتقادهم انهم بمخالفتهم قد اتوا منكرا .

وقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تحض على ذلك ، كقوله تعالى : « يا بنى اقم الصلاة وامر بالمعروف وانه عن المنكر » (٢١٨) .

Plato : Five Dialogues, Symposium, Every mass library, London, 1942, pp. : 54 — 67.

(٢١٦) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ٥٦ .

(٢١٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

والمسعودي : مروج الذهب ، ج ٦ ، ص ٢٣ .

(٢١٨) سورة لقمان آية ١٧ .

وقوله تعالى : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف » وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون » (٢١٩) .

وقوله : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما » فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء الى امر الله » (٢٢٠) .

وقد جاء في الحديث الشريف اقوال كذلك تقترب من هذه الآيات التي سردناها . مثل قول الرسول ( عليه الصلاة والسلام ) : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده » فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك اضعف الايمان » (٢٢١) .

وقوله ( ﷺ ) : « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » (٢٢٢) .

ولذلك فان واصل بن عطاء حين تبين الحاد بشار بن برد قال : « أما لهذا الملحد الاعى المشنف المكتنى بأبى معاذ من يقتله ؟ »

أما والله لولا أن الفيلة سجية من سجايا الغالية لبغثت اليه من بيعج بطنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله ، وفي يومه فعله » (٢٢٣) .

ولم يسكت عنه واصل بن عطاء حتى نفاه من البصرة ، فذهب بشار الى حران وبقي فيها الى أن توفي واصل بن عطاء ، فعاد الى البصرة (٢٢٤) .

هذا ولقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبى العوجاء الذي كان يتهم بالزندقة والاحاد وافساد أخلاق الشباب نفس موقف واصل من بشار بن برد ، فيروى لنا أيضا أبو الفرج الاصفهاني ، أن

(٢١٩) سورة آل عمران ، آية ١٠٤ .

(٢٢٠) سورة الحجرات ، آية ٩ .

(٢٢١) صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٢٢ - ٢٥ .

(٢٢٢) الخافظ بن حجر العسقلاني : الجامع الصغير ، يشرح

العزيزي ، القاهرة ، سنة ١٣١٢ هـ - ١٨٩٤ م ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .

(٢٢٣) الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٣١ .

(٢٢٤) أبو الفرج الاصفهاني : الاغانى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ -

١٩٠٥ م ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

عمرو بن عبید ، قال له : « بلغنى أنك تخلو بالحدث من أحداثنا ، فتفسده وتستذله ، وتدخله فى دينك ، فان خرجت من مصرنا والا قمت فيك مقاماً أتى فيه على نفسك » ( ٢٢٥ ) .

وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة قد طبقوا مبادئهم هذا على أنفسهم فحاربوا الزندقة ، وذلك مع معاصريهم ، مثل ما فعله واصل ابن عطاء مع بشار بن برد ، ومثل ما فعله عمرو بن عبید مع عبدالكريم ابن أبى العوجاء كما مر بنا .

وحقيقة أن هذا العنف فى أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر الذين طبقوه مع معاصريهم ، كان سببا فى نكبتهم ، ودفع المعتزلة ثمنه غالیا .

وبعد كل هذا يمكن القول بأن الاصول الخمسة التى قال بها المعتزلة تتضمن عدة نظريات متعلقة بموضوعات مختلفة ، ولكن على الرغم من هذا ، فهناك اتساق فى تفكير المعتزلة فيها جميعا .

فقد أضاف المعتزلة بعدا أخلاقيا لمعظم المسائل التى قالوا بها ، وذلك مثل قولهم باللطف الالهى ، وقولهم بوجوب الاصلاح على الله تعالى ، وحرية الارادة الانسانية ، وكذا المنزلة بين المنزلتين ، وكذا الاستحقاق والاعواض ، فى كل هذا نجدهم قد ربطوا بين الدين والاخلاق ، وبذا يمكن القول بأن المعتزلة قد فسروا معظم أصولهم على اساس الاخلاق وربطوا الدين بالاخلاق .

وقد استعان المعتزلة فى تعميق هذه الاصول بالبعد الفلسفى اليونانى ، خلافا للبعد الدينى الاسلامى الذى استعانوا به فى تعميق هذه الاصول التى قالوا بها .

فقد أمدتهم الفلسفة اليونانية بأفكار جديدة كثيرة ومواد للبحث ، فدب الخلاف بينهم ، وتشعبت آراؤهم ، وتعددت وجهات نظرهم ، واشتد بينهم الحوار والجدل ، فانقسموا بذلك الى اثنين وعشرين فرقة لكل واحدة منها آراؤها وأفكارها الخاصة وتتبع كل فرقة منهم أحد رموس الاعتزال البارزين وتنسب اليهم .

وبعد كل هذا يمكن القول أيضا بأن هذه الاصول الخمسة التى أجمع عليها المعتزلة ، تمثل جانبا من الجوانب الميتافيزيقية عند المعتزلة .

( ٢٢٥ ) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

## الفصل الثانى

الله وصفاته عند المعتزلة

( ١ ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة .

( ب ) صفات الله تعالى عند المعتزلة .

## الله وصفاته عند المعتزلة

### ( ١ ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة :

لقد عنى المعتزلة بالبرهنة على وجود الله تعالى أكبر عناية ، ولذلك فقد اتخذوا من قضية حدوث العالم أصلاً لتدليلهم هذا . فقد كان المعتزلة يقررون أن العالم حادث ، له بداية وله نهاية ، وكل حادث لا بد له من محدث أحدثه وأبدعه (١) .

وإذا كان الفيلسوف اليوناني أرسطو يقول بمادة قديمة ، فالقول بنظرية الجوهر الفرد يقال للرد على قول أرسطو هذا ، وهذا القول لأرسطو ينلخص في أن العالم مكون من جزئيات لا وجود لها ولا بقاء إلا بالعناية الإلهية (٢) .

ففي العالم أضداد من حر وبرد ، وقد تجتمع في مكان واحد على غير طبيعتها ، وذلك لأن كل قوة ظاهرة قد جمعتها ، هي قدرة الله سبحانه وتعالى (٣) .

وجدير بالذكر أن المعتزلة قد عالجوا فكرة الألوهية ، وهذه الفكرة في مشكلة الصفات ، والتي أثارها من قبل الجعد بن درهم ،

والجهم بن صفوان . وقد غدوها بغذاء كان ممداً للمتكلمين الذين جاءوا بعدهم ، وأساس فكرة الألوهية عندهم ، التنزيه ، والتوحيد

فالمعتزلة هنا ينزهون الله سبحانه وتعالى عن المادة ، وإعراض هذه المادة . فالله تعالى ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا جزء ولا كل ، ولا يحده زمان أو مكان ، ولا والد ولا ولد ، لا تدركه

(١) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ، ص ٥ - ٥٣ .

(٢) Madkour, La placet d'al - Farabi, p. 49 - 57 .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٤٦ .

الابصار ولا يسمع بالاسماع ، ولا يشبه المخلوقات بحال ، ولعى هذا الاساس لا يمكن أن نرى الله سبحانه وتعالى بالابصار (٤) .

وقد كان لتدليل المعتزلة هذا على وجود الله ، وذلك باستنادهم الى القول بحدوث العالم اثر عند فلاسفة الاسلام الذين اتوا بعدهم ، وبعد قولهم بهذا الرأي ، كالكندي .

فالكندي كاول فيلسوف اسلامي قد ربط بين القول بحدوث العالم ، وبين القول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدي الى التسليم بوجود الله ، والتسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدي الى التسليم بحدوث العالم (٥) -

ويذهب الكندي الى التمييز بين نوعين من الفاعل ، وبين نوعين من الفعل . فهناك فاعلا على الحقيقة ، فعله ايجاد الاشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتاثر هو بذلك ، وهو فاعل واحد ، هو الله تعالى أما فعله فهو الابداع (٦) .

والله تعالى هو الانية الحق ، وهو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ، وهو سبحانه وتعالى العلة المسكة بالعالم ، والحافظة عليه وجوده ، ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، والدليل على ذلك قوله سبحانه وتعالى : « أن الله هو المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من امساكه الا باد واندثر » (٧) .

وقد ساق الكندي للتدليل على وجود الله تعالى عدة أدلة ، فالدليل الاول من هذه الأدلة يعتمد اساسا على حدوث العالم .

(٤) الاثعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٥٥ - ٢١٦ .  
(٥) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٤٣ ( الترجمة العربية ) للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .  
(٦) الكندي : رسالته في الفاعل الحق الاول التام ، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ، ص ١٨٢ .

M.M. Sharif : Hisory of Muslim philosophy p. 429.

(٧) سورة فاطر ، آية ٤١ .

فهو يقول انه اذا كان العالم حادثا ، فلا بد أن يكون هناك محدث له ، وهذا المحدث هو الله تعالى . فهذا الدليل ، ان شئت قلت يعتمد اساسا على التضايف بين لفظتي المحدث والمحدث .

وفي ذلك يقول الكندي : « وليس ممكنا أن يكون جرم بلا حدة ، فانية الجرم ليست لا نهاية لها ، وانية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم اذن محدث اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث .

اذن المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطرارا عن ليس » (٨) .

أما دليل الكندي الثاني لاثبات وجود الله فهو الذي يمكن أن نسميه دليل الوحدة والكثرة . فقد لاحظ الكندي أن العالم جميعه تسوده الكثرة ، ولما كانت هذه الاشياء زائلة أي عارضت في هذا العالم ، بمعنى أنها ليست جوهرية وليست ذاتية له ، فلا بد أن نرجعها الى علة خارجة عن العالم ، هي الذات الالهية الواحدة غير المتكثرة (٩) .

وأما الدليل الثالث ، فهو المقارنة بين عمل النفس في الجسم ، وعمل الله بالنسبة للكون ، فإذا كان النظام الذي نجده في الجسم الانساني يدل على وجود قوة خفية هي التي تسير الجسم ، وهذه القوة الخفية هي النفس ، فإن النظام والتدبير الذي نجده في الكون يذل على وجود مدبر له ومنظم له وهو الله تعالى (١٠) .

(٨) الكندي : رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٧ .

وقد أورد هذا الدليل للكندي الدكتور محمد عاطف العراقي في كتابه مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٦٢ . وكذلك الدكتور ابراهيم بيومي مذكور في الفلسفة الاسلامية - منهج وتطبيقه ، الجزء الثاني ، ص ٧٩ .  
(٩) المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

(١٠) الكندي : رسالته في حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٧٤ .  
د.د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف ، ص ٦٢ .

اذن فوجود التدبير والتنظيم يعد دليلا ودليلا واضحا على وجود منظم له ، كما ان افعال البدن تدل على وجود نفس له تدبره وتنظمه ، وهذا المنظم والمدير هو الله تعالى .

وأما الدليل الرابع عند الكندي لاثبات وجود الله تعالى ، فهو دليل الغائية والعناية الالهية .

فالكندي هنا يقرر وجود الغائية والعناية ، ويصعد منها الى اثبات وجود الله تعالى . فهو يرى أن ما يشاهده الانسان بحواسه من الظواهر الكونية اوضح دليل على وجود المدبر الاول ، وعلى أنه سبحانه وتعالى العلة الاولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل الحق الاول ، لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه هو الذي رتب كل ما في الكون بعضه عللا لبعض ، وأنه هو الذي خلق كل شيء من العدم (١١) . وهو بهذا القول قد بين لنا تلك الغائية التي توجد في الكون الارضي ، ولكنه خلافا لذلك يحاول ان يربط بين الظواهر الكونية الارضية والظواهر الجوية العلوية ، ويحاول ان يبين كيف ان الظواهر الارضية تستند الى الظواهر العلوية وكل هذا يتم من جانب المولى عز وجل .

ويستطرد الكندي . حديثه عن النظام في هذا العالم وعن عناية الله تعالى بالعالم فيقول : « ان الباري عز وجل قد صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض (١٢) » .

أقول ان الكندي يرى ان العالم حادث ومركب ، وهو لهذا في حاجة الى محدث يحدثه والى مركب يركبه ، والواحد الحق هو الاول المبدع المسلك لكل ما ابداع ، فلا يخلو شيء من امساكه وقوته الا غار ودثر .

وهذا الكلام من جانب الكندي ان دل على شيء ، فانما يدل على عمق تاثره بالمعتزلة في تدليله على وجود الله تعالى .

(١١) الكندي : رسالته في الابانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٥ ، ص ٢٢٩ .  
(١٢) الكندي : رسالته في حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٧٥ .

ب - صفات الله تعالى عند المعتزلة :

سنقوم هنا بعرض الصفات الالهية كما صورها اكبر رجالات المعتزلة ، وسوف نعرض لهذه الصفات عند كل من : أبو الهزبل العلاف ، النظام ، معمر بن عباد السلمي ، وعند أبو هاشم الحياثي وسوف نرى انهم يكادوا يتفقون بوجه أو بأخر في أهم هذه الصفات الالهية .

#### ١ - أبو الهزبل العلاف (١٣) :

وكان يرى ان الله تعالى ليس بجسم ، ولا بذى هيئة أو صورة ، وكان يرى ان الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هي هو ، حي بحياة هي هو (١٤) .

ونجده يعمم ذلك في الصفات الاخرى ، فلا يفرق عنده بين الصفة والذات . وفي هذا ما ذكرنا بما قاله أرسطو ، من أن المحرك الاول عقل وعقل في آن واحد (١٥) .

#### ٢ - النظام (١٦) :

يعد النظام ابن أخت العلاف وتلميذه ، أخذ عنه ، ثم بعد ذلك استقل بمذهبه عنه ، وقد كان يشبه العلاف في شدة الاطلاع ، وفصاحة اللسان ، وقوة الحجة ، واستطاع النظام بقرط ذكائه ، وصفاء ذهنه ان يلم بالمذاهب والاراء التي كانت تردد حوله ، وان

(١٣) أبو الهزبل العلاف ( ٢٢٨ = ٨٤٩ ) هو مؤسس هذه المدرسة ، وعلى يديه نشأ عدد كبير من هذه المدرسة ، وهو يعد أول من تعمق تحليل فكرة الانوهمية ، وصياغتها صياغة فلسفية من المسلمين .

(١٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٦٥ .

(١٥) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤٨٣ .

(١٦) كان فيلسوف المعتزلة الاول ، وقد كان النظام اعمقهم تفكيراً ، واكثرهم استقلالاً في الرأي ، واعظمهم أصالة ، ولد بالبصرة ( ٢٣١ - ٨٤٥ ) ونشأ بها ، ثم بعد ذلك طسوف في حواضر الاسلام الثقافية ، واقام اخيراً في بغداد .

يحلل هذه الآراء ويناقشها . فقد سلك النظام في كل الأقوال التي عرضت عليه مسلك الشك ليصل الى اليقين . واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة (١٧) وقد رفض كذلك الخرافات والاساطير ، ولم يتقبل احاديث الجن والشياطين (١٨) .

ولذلك نجد للنظام آراء في الفلسفة الطبيعية فيها كثير من العمق والاصالة ، والدقة ، وله آراء في الجانب الالهى اى في الميتافيزيقا لا تقل عن آرائه في الفلسفة الطبيعية من الدقة والاصالة . وقد قال النظام بالخلق المستمر قبل ديكرت بعدة قرون (١٩) .

فقد كان فيما يتعلق بالصفات الالهية يرى رأى زملائه من المعتزلة في تنزيه الله تعالى وتوحيده ، ويحاول من ناحية أخرى أن يحل مشكلة الصفات على نحو خاص به ، ذهب الى أمد مدلولها سلبى دائما ، فمعنى أن الله عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى انه سبحانه وتعالى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، وهكذا الثنات بالنسبة لبقية الصفات الاخرى التي نطلقها على الله سبحانه وتعالى (٢٠) .

وأن اختلاف الصفات راجع الى اختلاف اضدادها المنفية عن الله تعالى ، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدي الى تعدد مطلقا . فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف ، بل هي اثبات لها ، وسلب نقص عنها .

وتطبيقا لمبدأ الإصلاح والاصح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعل ، بل لا يقدر عليه ، وذلك لان من يوصف بالقدرة على العدل ينتفى عنه القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر الا عن قبح ونقص (٢١) .

(١٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ، القاهرة ١٩١٧ ، ص ٦١ .

٦٤ ، ص ١١١ .

(١٨) المصدر السابق ، ح ٣ ، ص ١٣٩ .

(١٩) عبد الهادى أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة ،

القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١٢ - ١٦١ .

(٢٠) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ح ١ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ،

ح ٢ ، ص ٤٨٧ .

(٢١) الخياط : الانتصار ، من ص ١٧ - ص ٣٣ .

وهو بقوله هذا يسير في اتجاه العلاف ، ولكنه يزيد عليه ، ولكن فكرته هذه كانت السبب في رميه بالكفر بعد ذلك .

وهنا نقول أن النظام اذا كان قد استطاع أن يصون فكرة العدل الالهى ، فقد فاتته هنا أن يصون قدرته سبحانه وتعالى وادارته وذلك لان الارادة الالهية عنده ضربا من : ارادة لأفعال الله سبحانه وتعالى بمعنى خلقها وتكوينها وانشاءها ، و ارادة لأفعال العباد اى بمعنى الامر بها أو النهى عنها (٢٢) .

٣ - معمر بن عباد السلمى (٢٣) :

لقد نفى معمر بن عباد السلمى الصفات ، وأمعن في ذلك أمعانا كبيرا ، وأحل محل الصفات لفظا آخر هو (المعاني) وهذه المعاني لاتزيد على كونها مجرد أمور اعتبارية ، فهي عنده - أبعد عن فكرة الجوهر التي تلبس الصفات . فذات الله واحدة ، والصفات ليست الا معاني ثانوية (٢٤) .

وكان كذلك يمنع أن يقال أن الله قديم ، لان ذلك يشعر بالتقادم الزمنى (٢٥) .

ونجد أن معمر قد ذهب الى أبعد من ذلك بانكاره قدرة الله تعالى على خلق الاعراض ، وقد كان هذا الانكار من جانبه لينزه الله تعالى عن المكان وعن الحدوث كذلك (٢٦) .

وكان يرى كذلك أن النغير انما يتم لمعنى ، فكل شيء يسكن

(٢٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ح ١ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢٣) يعد معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ - ١٨٣٥) شيخ أصحاب

المعاني ، وكان ذا نزعة فلسفية لاتخلو من دقة ومن عمق ، وقد نشأ بالبصرة ، ثم انتقل بعد ذلك الى بغداد ، وقد عاصر العلاف والنظام ، واشترك معهما في علم الكلام والفلسفة .

(٢٤) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ح ١ ، ص ١٦٨ .

(٢٥) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ص ٤٧ .

(٢٦) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ - ٥٥ .

ويتحرك لمعنى فيه ، وليس لهذه المعانى كل ولا جميع ، انما تحدث في وقت واحد (٢٧) .

فالوجود لمعنى ، والعدم لمعنى ، والعالم الطبيعى جميعه في وجوده وتغيره انما يخضع لهذه المعانى الصادرة عن الله تعالى ، وهذه المعانى بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية ، وهى ادخل في باب المثالية ، فهى تشبه بصورة او بأخرى مثل افلاطون الفيلسوف اليونانى في انها مجردة عن المادة ، ولكن لاوجود لها في استقلال ، اذن فهى مجرد اعتبارات ذهنية ، لا أكثر ولا أقل من ذلك .

فقد قال معمر : كل عرض قام عمل فانه يقوم به لمعنى اوجب القيام به ، فالحركة مثلا خالفت السكون بمعنى اوجب المخالفة لا بذاتها ، وكذلك المثل يماثل المثل والضد يضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعانى (٢٨) .

وقد كان معمر يرى أن كل نوع من الاعراض في كل جسم لايتناهى ابدا في العدد . فاذا تحرك جسم يحركه قامت به فتلك الحركة اختصت بحمله لمعنى وهكذا الى ما لا نهاية (٢٩) .

وقد شرح لنا الخياط رأى معمر هذا بطريقة واضحة ، فقال لا وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من حله تحرك ، والا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه . فاذا كان هذا حكما صحيحا فلا بد ايضا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه ، والا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر . وكذلك اذا سئل عن ذلك المعنى لم كان عليه لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه ؟ !

(٢٧) - الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٧٢ .

الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠ .

(٢٨) الشهر ستانى الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٣ ، ٩٠ .

(٢٩) البغدادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩٠٤ ، ص

١٣٧ - ١٣٨ .

قال : لمعنى آخر : وكذلك أيضا ان سئل عن ذلك المعنى الاخر كان جوابه فيه كجوابه فيما مثله (٣٠) .

وعلى هذا الاساس بنى معمر قوله في صفات البارى عز وجل ، فقال ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى ، والمعنى كان لمعنى لا الى غاية ، وكذلك في سائر الصفات ، اى انه جعل الله ، اى ذات الله تعالى واحدة قديمة ، واراد أن يثبت أن الصفات بما هى الاصفات ثانوية لا أهمية لها .

#### ٤ - أبو هاشم الجبائى : (٣١)

كان أبو هاشم الجبائى هو والاشعري يكونان رأيا واحدا في البداية ثم انفصل عنه ، وخالفه في الرأى ، وكون مدرسة خاصة به ، انتقل الى بغداد ، ووقف على ما فيها من حركة فلسفية ، عاصر الفارابى وبعض المشائين العرب وتأثر بهم ، ثم حاول الرد على بعض الآثار الارسطية في الطبيعة (٣٢) .

ونجد أن الجبائى يرى أن العلم والقدرة احوال ، والحال لا هى موجودة ولا هى معدومة ، لا هى معلومة ، ولا هى مجهولة ، لا هى قديمة ولا هى حادثة ، وانما هى مرتبطة بالذات ، فنحن لا نعرفها الا عن طريقها (٣٣) .

فلاحوال وجود واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز من غيرها .

وفي حقيقة الامر فان نظرية الاحوال ، كنظرية المعانى ، ترمى الى اثبات أن الذات الالهية واحدة ، وأن الصفات ليست إلا مجرد احوال وأمور اعتبارية لا تعرف الا عن طريق الذات .

(٣٠) الخياط : الانتصار ، ص ٥٥ .

(٣١) يعد أبو هاشم الجبائى آخر شيوخ المعتزلة ، فقد ولد بالبصرة ونشأ بها وتلمذ لابييه ( ٣٢١ - ٩٣٢ ) .

(٣٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٧ .

والقفطى : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠ .

(٣٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .



وكانه بهذا القول يقترب من أهل السلف نوعاً ، فيسلم بالصفات ، ولكنها تعد - في نظره - مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولا وجود لها في الخارج ، ولعل هذا هو الذي يسر للامام أبو بكر الباقلائي ، وأبو المعالي الجويني ( امام الحرمين ) الاخذ بهذه الفكرة .

وفي الحقيقة أنه لا غبار على القول بأن الأحوال أموراً اعتبارية ، ولكن الغبار الكثيف بوصفها لا موجودة ولا معدومة ، فهذا الوصف باطل ، وذلك لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد كان من الاجدر بأبي هاشم الجبائي أن يقول أنها موجودة في الازهان ( ٣٤ ) .

ذلك أن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء ، فإذا قال أن الأحوال موجودة أو معدومة أثبتنا أشياء وذواتاً .

ويذهب البغدادي الى أنه لم يقل أنها معلومة بانفرادها لانه لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضاً ، لأن من رآه أنه لا يعلم أي انسان الا الأشياء والذوات ، وقد قال انه متغايرة ، لأن التغاير لا يقع الا على الأشياء والذوات ( ٣٥ ) . وأخيراً لم يقل أبو هاشم أن الأحوال قديمة أو محدثة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في القدم ، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلاً للحوادث ( ٣٦ ) .

وبعد كل هذا لا يصعب علينا أن نحكم بأن غاية أحوال كفاية معمر وسائر المعتزلة أن يثبت الذات الالهية واحدة قديمة لاشريك لها ولا انقسام فيها ، ولذلك فقد رفض أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالأحوال ، وقال أن الصفات حيالها ليست أشياء وذواتاً ، وأنها لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، وأنها لا توجد ولا تعلم الا اذا تعلق بالذات ، ظاناً انه بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها ، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعاني معمر ، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر .

( ٣٤ ) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ١٤٨ .

- ١٤٩ -

( ٣٥ ) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

( ٣٦ ) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ،

ص ٧٠ .

وقبل أن أختم هذه الملحة عن الصفات الالهية عند المعتزلة ، يجدر بي أن أذكر أن المعتزلة وإن نفى بعضهم الصفات وقال ان الله تعالى عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته .

وإن أثبتنا البعض الآخر ولكنه اعتبر أنها هي الذات فقال ان الله عالم بعلم وعلمه هو ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته هي ذاته ، حي بحياة ، وحياته هي ذاته ، الا أنهم قد شذوا عن هاتين القاعدتين في بعض الصفات الاخرى ولا سيما الارادة والكلام والسمع والبصر .

فلم يقولوا ان الله مريد بذاته ، سميع بذاته ، بصير بذاته ، ولا قالوا انه تعالى مريد بارادة وارادته ذاته ، متكلم بكلام وكلامه هو ذاته ، سميع بسمع وسمعه هو ذاته ، بصير ببصر هو ذاته .

والواقع أن البحث في الذات وصفاتها ، وفي العلاقة بينهما قضية عامة لا تخص المعتزلة وحدهم ، فقد خاض فيها الفلاسفة اليونان قديماً ، أما المعتزلة ، فقد اختلفوا كما مر بنا في شأنها فمنهم من ثابها أصلاً كالنظام ، ومنهم من أثبتها ، ولكنه اما اعتبرها عين الذات كابي الهذيل ، واما جعلها معاني وأحوالاً لا قيمة لها وحدها ولا وجود لها على حيالها كمعمر بن عباد ، وأبي هاشم الجبائي .

والواقع أن المعتزلة عقدوا قضية الصفات ، والزموا أهل السنة أموراً لم يقصدها . فالعباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، ولكنهم مضطرون الى أن يفكروا فيه تعالى ، وأن يعبروا عما تتوصل اليه أفكارهم بالكلمات والاساليب التي ألفوها . وعلى ذلك فاهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون أن له تعالى أذنًا كاذان الخلق يسمع بها ، ولا عينا كاعينهم يبصر بها . فأنهم مجمعون على أن الله تعالى واحد ( ليس كمثله شيء ) ( ٣٧ ) متفوقون على نفى التشبيه عنه سبحانه وتعالى ، فلا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه ( ٣٨ ) .

واعتقد أن الامام الغزالي كان على حق في قوله أننا لا نستطيع أن نصف الله بالسمع والبصر . لانه تعالى هو الكمال بعينه .

( ٣٧ ) سورة الشورى ، آية ١١

( ٣٨ ) المقالات ، ج ١ ، ص ٢١١ ، نهاية الاقدام ، ص ١٠٣

ولما كان السمع والبصر في الاحياء كمال ، وكان الانسان السميع البصير اكمل من الانسان الذى لا يسمع ولا يرى ، ولما كان الله تعالى اكمل من مخلوقاته ، بذلك وجب أن يكون الله تعالى سميعا بصيرا لان كل كمال وجب للمخلوق فهو واجب للخالق بطريق الاولى (٣٩) .

ولكن يمكن القول بأن المعتزلة يكونوا محقين اذا انتقدوا قول السلف والاشعرية في الصفات انها قديمة زائدة على الذات قائمة بها (٤٠) فان اهل السنة قد أصابوا في قولهم ان الصفات قديمة قائمة بالذات ولكنهم أخطأوا ولم يصبوا في قولهم انها ليست الذات بل زائدة عليها لانه يؤخذ من هذا أنها مستقلة عن الذات ، وفي ذلك تأييد لاعتراض المعتزلة الذين يرون أن اثبات الصفات زائدة على الذات يؤدي الى تعدد القدماء .

هذه هي فكرة الألوهية عند المعتزلة ، ولا شك في انها فكرة مجردة صرفة ، وفكرة عقلية مطلقة ، سمت وارتفعت عن كل ما هو مادي وجسمي ، فصلوا فيها القول وفلسفوها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

فهم جميعا قد وهبوا انفسهم للدفاع عن العقيدة الاسلامية .

وجدير بالذكر هنا أن نقول أن الاشاعرة اذا كانوا قد عارضوا المعتزلة ، وحلوا محلهم ، فيمكن بذلك أن نقول أنهم يعتبرون امتدادا لهم وضربا من التلطيف لعدتهم ، وأبو الحسن الاشعري نفسه انما نهل في البداية من مواردهم ، وكان معتزليا قبل أن يكون اشعريا ، وقبل أن يصبح اماما للاشاعرة .

(٣٩) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ، سنة

١٩٠٩م ، ص ٤٦ - ٤٨ .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٥٤ ، ص ٥٨ - ٥٩ .

الشهر ستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ١٨١ .

### الفصل الثالث

#### حدوث العالم عند المعتزلة

### حدوث العالم عند المعتزلة :

لقد سبق أن تحدثنا عن إثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة ،  
وقلنا أنهم كانوا يستدلون على وجود الله تعالى وذلك بالحديث عن  
قضية حدوث العالم ، فالله تعالى محدث هذا العالم المحدث ، أى هو  
خالقه وصانعه ومبدعه .

وهذا يعنى أن العالم يحدث عند المعتزلة .

وجدير بالذكر هنا أن نقول أن أبحاث المعتزلة والمتكلمين بوجه  
عام فى المسائل الطبيعية وثيقة الاتصال بالاحوال والاصول الاعتقادية ،  
وأنهم عالجوا هذه المسائل لدواعى دينية .

فنجد أن العلاف مثلا عندما قال بالجزء الذى لا يتجزأ أراد أن  
يبين عمل القدرة الالهية فى محيط أهم مقدور لها وهو العالم (١) .  
وعلى هذا الاساس ، فان نظرة المعتزلة الى العالم ، لم تكن نظرا  
فلسفيا خالصا لتفسير الكون فى ذاته ، وانما فهمه أى العالم بوصفه  
مخلوقا لله تعالى (٢) .

وعندما ميز ابن خلدون بين المتكلم وبين الفيلسوف ، أشار الى أن  
المتكلم ينظر الى الجسم من حيث يدل على الفاعل ، بينما ينظر  
الفيلسوف فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، وذلك وان كان كل من  
المتكلم والفيلسوف يعالجان موضوعا واحدا (٣) .

وعلى أساس هذا الفارق بين المتكلم والفيلسوف نتائج هامة منها :  
أنه مع شبه القوي بين أبحاث المعتزلة فى المسائل الطبيعية لا سيما فى  
مسألة الجزء الذى لا يتجزأ وبين أبحاث من سبقهم من الفلاسفة - أى  
فلاسفة اليونان - فاننا نجد أن غاية البحث مختلفة ، وان كانت العناية  
تحدد الوسيلة .

(١) النشر ر: نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ٥٥٨ .

(٢) Richard Frank : The metaphysics of Created Being .

p. 3.

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٢٧ ، ص ٣٢٨ .

فلقد اهتم المعتزلة بمسائل لم يعرها الفكر اليونانى اقل اهتمام . فبينما اهتم فلاسفة اليونان بمسائل لم يطرحها المعتزلة ، فلم يجد المعتزلة مبررا للبحث عن ماهية الجوهر الفرد وشكله ولكنه اجتماع الجواهر كيميائيا او ميكانيكيا او بيولوجيا ، وعن افتراض الخلاه لحركة الجواهر ، بينما أكدوا عامل الانفصال فى تفسيرهم لكل من الجسم والعرض لتتدخل القدرة الالهية ، لا فى مجرد الخلق والايجاد والابتداء فحسب ، وانما فى التاليف والاجتماع والماسة . ومنها كذلك اختلاف نظر المعتزلة فى العالم عند الفلاسفة ترتب عليه اختلاف فى مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين ، فلم تعد معانى الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى اليونان او ارسطو على الخصوص ، فالعرض بالمعنى الفلسفى على سبيل المثال ، يطلق على ما يقوم بغيره فى مقابل الجوهر وحدده الفيلسوف اليونانى ارسطو بالمقولات التسع ، وهى الكم والكيف ، والاضافة ، والايين ، والمتى ، والوضع ، والمثل ، وأن يفعل ، وأن يفعل (٤) .

لكننا نجد ان العرض بالمعنى الكلامى لدى المتكلمين يستمد معناه من القرآن الكريم ، يقول تعالى : « تريدون عرض الدنيا » (٥) . فهذه اشارة الى ما هو سريع الزوال ولا يبقى فى هذا العالم .

وعلى هذا الاساس فقد بحث المتكلمون فيما لا مجال له لدى الفلاسفة : الاعراض لا تبقى زمانين ، أى انها فانية ، وان بقيت ، فان الله سبحانه وتعالى يقول لها ابقى (٦) .

كذلك عندما استخدم المتكلمون الجوهر استخدموه لا على انه القائم بذاته فى مقابل العرض دائما للدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ فى مقابل الجسم ، ومن ثم فقد بحثوا فى صلة الجوهر بالجسم ، فاذا كان الجوهر جزء للجسم ، فهل هو مباين للجسم أم أنه مماثله ؟

(٤) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، دار الكتب الجامعية بالاسكندرية - ١٩٦٩ ، ص ص ١٣٩ - ١٤٠ .  
(٥) سورة الانفال : آية ٣٧ .  
(٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، الجزء الثانى ، ص ص

٤٤ - ٤٥ .

واخيرا فمن النتائج الهامة بين المتكلم والفيلسوف ، أننا اذا قلنا ان نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى تبناها معظم رجال المعتزلة ، ومن بعدهم الاشاعرة تهدف الى بيان قدرة الله فى العالم ، فلا يعنى ذلك ان انكار هذه النظرية من بعض المتكلمين كالنظام ، وابن حزم ، يعنى انكار القدرة الالهية او حتى انتقاصها ، ذلك لان النظريات تختلف ، ولكنها تهدف الى غاية واحدة .

وبذا يمكن القول بأن نظريات المعتزلة قد تختلف ولكنها تلتنقى عند الغاية من حيث هى اصل اعتقادى ( القدرة الالهية ) ، أما سبب الاختلاف فانما قد يرجع الى تغليب كل منهم جانبا على آخر : أى ما هو الهى وما هو طبيعى .

وعلى الرغم من ان هدف المعتزلة كان تقرير القدرة الالهية ، ولكنهم بوصفهم عقليين أرادوا اقرار قوانين الطبيعة حتى لا تصبح ابحاثهم غيبية أكثر منها علمية ، فان المغالاة فى تقرير جانب القدرة الالهية يؤدى الى أن تصبح الموضوعات الطبيعية كما لو كانت جزءا من الالهيات . لقد أرادوا أن يبينوا القدرة الالهية على نحو لا يخل بالقوانين الطبيعية ، ولكنهم اختلفوا فى تصوير التوازن بين ما هو ميتافيزيقى ، وما هو طبيعى ( فيزيقى ) ، فكان النظام مثالا ، أقرب الى تقرير مذاهب الطبيعيين منه الى مذاهب الالهيين ، أى كان اقرب الى الطبيعى منه الى الميتافيزيقى ( الالهى ) .

وبذا يمكن القول أن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم ، ونجد ان المتكلمين قد وضعوا له تعريفات كثيرة بعض هذه التعريفات يتصل بصلة بالاعراض وبعضها الاخر يتصل بصلته بالجزء الذى لا يتجزأ او بالجوهر الفرد .

فنجد أن ابا هذيل العلّاف يعرف الجسم بما له يمين وشمال وأعلى وأسفل وظاهر وبطن ، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : يمين وشمال ، وأعلى وأسفل ، وظاهر وبطن ، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله وأنه يتحرك ويسكن ويجمع غيره ويجوز عليه السكون والماسة ، ولا يحتل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الاعراض فان اجتمعت هذه الستة أجزاء اذن فهى تكون الجسم وللعلم فان تعريف الجسم هذا يرتبط ارتباطا شديدا بفكرة الجوهر أو الجزء الذى لا يتجزأ ، كما أن هذا التعريف يجعل الجسم كما منفصلا حيث وحدة الكائن أو

الجسم هي وحدة مكانية فقط . فهي وحدة ظاهرية أو خارجية ،  
أذن فليس هناك مبدأ باطنى أو مبدأ داخلى لتفسير هذا الجسم .

وعلى هذا الأساس فلا مجال للكلام عن الماهية لا في هذا التعريف  
فحسب ، بل في تعريف العلاف أو غيره للجواهر ، ووحدته الأولى .

فالاتجاه الارسطى في التعريف بالماهية مرفوض منذ البدء ، أما  
أن التعريف جعل الجسم كما منفصلا ، فذلك لكى تقوم القدرة الالهية  
بدور الاتصال أو بالتأليف والتركيب ، فلا مجال لطبيعة الجسم أو مبدأ  
داخلى مقوم له في ذاته يمنحه صفاته الخاصة ، ومن ثم فقد أجاز بعض  
المتكلمين أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة ، ولا يخلق  
هبوطا ولا ضد الهبوط ، وأن يجمع بين القطن والنار وهما على ما هما  
عليه فلا يحدث احتراق (٧) .

وفي الحقيقة فهذا مجال واسع لما هو الله وذلك على حساب  
ما هو طبيعى ، أو أن شئت قلت أن هذا الاتجاه يفسح مجالا متسعا  
لما هو ميتافيزيقى غيبى دون ما هو وضعى ، ولذلك فقد عارضه  
بعض المتكلمين ، فأنكروا مجامعة الجو الحجر أوقاتا من غير أن يحدث  
الله سبحانه وتعالى أقدارا ، ومجامع النار الحطب أوقاتا بدون أن  
يحدث الله تعالى احراقا .

ويعيد النظام التوازن بين القدرة الالهية والقوانين الطبيعية ،  
فيقول أن كل ما في الطبيعة هو فعل الله ، فكل جسم طبيعة خاصة  
من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه ، والله سبحانه وتعالى  
هو الذى يجمع هذه الأشياء ويقهرها على غير طبيعتها ، فإلى شأنه  
السيلان ، والحجر الثقيل شأنه الانحدار واللهب شأنه الصعود الى  
أعلى (٨) .

فتعريف العلاف للجسم يرتبط كل الارتباط بنظريته في الجزء الذى  
لا يتجزأ ، وتعريف النظام له يرتبط كذلك بنظريته في الكون . وكلا  
من النظريتين تعبران عن القدرة الالهية .

وللعلم فإن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى قال بها العلاف ليست  
لمجرد اثبات القدرة الالهية في مجال تأليف الجوهر وتفريغها ، وإنما  
لإثبات حدوث العالم . فإذا كانت الاجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ،  
فإن وجودها سابق على وجود الاجسام ، ولما كانت الجواهر حادثة ،  
فلا اجسام بدورها حادثة . كذلك .

هذا وتقوم القدرة الالهية بدور الاتصال لا في مجال تأليف  
الجواهر من أجل إيجاد الاجسام فحسب ، بل في مجال الاعراض  
كذلك ، فهذه فجنس مباين للجواهر ، وهذه بدورها تنقسم الى أجزاء  
لا تتجزأ منفصل بعضها عن بعض ، وعلاقتها بالجواهر علاقة مكانية  
أذ تتضح صفاتها حين يحل جزء من العرض في جزء من الجسم . ونجد  
أن دور القدرة الالهية في مجال الاعراض لا يقف عن مجرد جمع  
أجزائها ، وإنما الاعراض عند بعض المعتزلة لا تبقى زمانين ، وحتى  
الذين أثبتوا لها البقاء كابى الهذيل ، قد اشترطوا قول الله تعالى لها  
ابق ، فبقى كما ذكرنا من قبل .

أذن فأجزاء الاعراض منفصلة وأتات الزمان مستقلة بعضها عن  
بعض ، وأجزاء الاجسام منفصلة ، ومبدأ الاتصال الوحيد هو القدرة  
الالهية وهو مبدأ خارجى ، فخلق الجسم وبقاؤه يتوقف على مقدرة الله  
سبحانه وتعالى وإرادته .

ومرة أخرى يقيم النظام معادلة بين القدرة الالهية والخصائص  
الطبيعية للاجسام ، وسواء قال معمر بن عباد بنظرية المعانى أو قال  
النظام بالكُمون ، فإن التغير ليس صيرورة متصلة أو تطورا تلقائيا من  
الكائن ، وإنما يستند ذلك الى عامل خارجى مستقل عنه هو الذى يعدم  
عرضا قبل أن يخلق عرضا آخر مكانه ، ولا توصف الاجسام والاعراض  
بشيء الا أنها مقدورات لله تعالى (٩) .

وفي الحقيقة مع أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ تتسق تماما مع  
فكرة الخلق بالمفهوم الاسلامى ، الا أنها لا يمكن أن تكون الصورة  
الوحدة المعبرة عن مفهوم الخلق لدى المتكلمين ، لا سيما بين أولئك  
الذين تبناها تبنيًا كبيرا .

(٩) R. Frank : The metaphysics of Created Being ,  
pp. 22. 23.

(٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٦٣ .  
(٨) الدكتور عبد الهادى أبو ريدة : النظام ، ص ص ١١٣-١١٦  
والخياط : الانتصار ، ص ٤٦ - ٤٨ .

ولذلك يجب علينا أن نوجه السؤال التالى :

هل هناك نظريات أخرى مخالفة لدى المتكلمين ، وبصفة خاصة عند الذين نقدوا هذه النظرية ؟

إن الاجابة على هذا التساؤل سيؤدى بنا أن نتحدث عن نظرية الكمون ونظرية المداخلعة عند ابراهيم بن سيار النظام .

وقبل أن نتحدث عن هاتين النظريتين ، نقول أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ قد جعلت تصور العالم لدى القائلين بها كما منفصلا ، وكاد يفقد الجسم فى هذه النظرية وحدته الذاتية فى المكان ، ولكن أهم من ذلك لقد كان يفقد مقوم بقائه عبر أنات الزمان ، ومن ثم ذهب الناقدون من المتكلمين بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ الى القول بالخلق المستمر وعلى راس هؤلاء المتكلمين يقف النظام (١٠) .

ولكن - ما هى مصادر الجزء الذى لا يتجزأ التى قال بها المتكلمون ؟

اقول باننا لا ننكر أن المتكلمين قد اطلعوا على نظريات اليونان فى العلم الطبيعى عامة وفى النظرية الذرية بصفة خاصة والتى قال بها كل من ديمقريطى وأبيقور ، مع وجود الفوارق الجوهرية بين كل من الطرفين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أننا لا نقر أخذ هذه النظرية من الفلسفة اليونانية نقلا حرفيا ، لان المتكلمين كانت الاعتبارات الدينية فى المحل الاول من اهتمامهم ، وكما ذكرنا آنفا ، أن فكرة القدرة الالهية تتخلل ثنائيا نظرية الجزء الذى لا يتجزأ فى كل عبارة منها ، بل إن هذه النظرية ما كانت تجد صدى بعيد المدى فيتبناها جمهور كبير من المتكلمين مع أنهم فيما عدا ذلك يختصمون لولا العامل الدينى ، وفكرة الخلق لا تحول دون النظر فى المسائل الطبيعية ، على العكس كان لا بد أن تصاغ فكرة الخلق صياغة مذهبية حتى يكون لدى المتكلمين نظرية يعارضون بها النظريات التى لا تتسق مع التصور الاسلامى للموضوعات الطبيعية كنظرية الهيولى والصورة الارسطية ، ونظرية الفيض الافلوطينية ، فضلا عن أن القرآن قد حث فى آيات كثرة على النظر فى ملكوت السموات والارض .

(١٠) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٧ .

ولكننا من ناحية أخرى لا ننكر أن المتكلمين قد افادوا من نظريات الاسقين يونانيين أو هندود ، وأن كان المتكلمون قد استطاعوا فى براعة نادرة أن يصيغوا المسألة التى استفادوا منها صياغة اسلامية بحتة (١١) .

فنظرية الجزء الذى لا يتجزأ لدى المتكلمين تختلف عنها لدى كل ديمقريطس وأبيقور ، فى أن الاجزاء أو الجوهر ليست ازلية ، وانما محدثة ، وهى عند ديمقريطس مختلفة الشكل والحجم ، ومن ثم فهى علة كيفيات الاجسام فضلا عن امكان تجمعها على نحو الى (١٢) . وليس شيئا من ذلك لدى المتكلمين ، ولا يشير أبيقور الى انقسام الاعراض أو انفصال الزمان . وعلى هذا الاساس ، فإن التشابه بين النظريتين يكاد يكون فى الاسم فقط ، أو أن تطورا كبيرا قد طرا على نظريات اليونان الى أن أخذها المسلمون وعدلوا فيها تعديلا كبيرا .

فالطابع الاسلامى الذى طبعت به نظرية المتكلمين فى الجزء ، جعلتها تختلف عن مذاهب اليونان والهندود اختلافا كبيرا .

وهذا يرجع الى الهدف الذى حدده المتكلمون فى بحثهم فى المسائل الطبيعية ، ألا وهو القدرة الالهية بالمفهوم الاسلامى ، الامر الذى جعلهم لا يفيدون من النظريات الاجنبية الى عناصر تعمدوا تفكيكها ثم صياغتها فى قالب اسلامى حتى تتخذ النظرية الاسلامية شكلا جديدا يختلف عن شكل النظريات السابقة لها .

وبعد أن تحدثنا عن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند المتكلمين ، نبدا فى الاجابة عن سؤالنا الذى سبق أن سألناه ، وهو هل هناك نظريات أخرى مخالفة لهذه النظرية لدى المتكلمين ؟ !

اقول ان هناك نظرية الكمون ، ونظرية المداخلعة ، والخلق المستمر لدى ابراهيم بن سيار النظام ( المتوفى سنة ٢٣١ هـ ) .

وقبل أن نتحدث عن رأى النظام فى خلق العالم ، أود أن أذكر أهم الاعتراضات التى وجهها النظام على نظرية الجزء الذى لا يتجزأ والتى قال بها بعض المتكلمين .

(١١) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٩ .  
(١٢) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ص ١٠٩ - ١١٣ .

تقوم اعتراضات النظام هذه على فكرتين أساسيتين :

١- من الناحية الميتافيزيقية : يقول : ان القول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما هو تصور للقدرة أو العلم الالهي على نحو انساني ، قاله تعالى عند النظام كان قادرا على ان يخلق أمثال هذا العالم لا لاي نهاية ، ومن ثم فعلم الله أيضا . يمكن ان يحيط بما يمكن ان يتصوره الوهم من أجزاء لا نهاية لها .

وهنا نقول ان العلاف نظر الى مقدورات الله تعالى فجعل الاجزاء متناهية في القسمة الواقعية ونظر كذلك الى القدرة الالهية فجعل الاجزاء لا متناهية في القسمة الوهمية او الذهنية .

٢ - من الناحية الفيزيقية ( الطبيعية ) : لقد أدى هذا القول الى تجزئة الجسم وانفكاكه ، بينما الجسم شيء متصل ليس له أجزاء بالفعل وان كان يحتمل الانقسام الى غير نهاية (١٣) .

فقد ذهب ابراهيم بن سيار النظام الى ان لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف ، وان الجزء من الجائز تجزئته ابدا ولا غاية له من باب التجزؤ .

وجدير بالذكر هنا ان نقول ان هذه القسمة التي يعينها النظام وهمية ذهنية فقط . وفي ذلك نجد ان الخياط يقول :

ورغم انه ليس من جسم من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين ، فالاجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع ، وانما اجسام ابراهيم بن سيار النظام جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب (١٤) .

ونجد كذلك ان ابو حزم يوافق في انكار الجزء ، وهو في ذلك يقول : انه لا جزء وان دق الا وهو يحتمل التجزؤ ابدا بلا نهاية (١٥) .

(١٣) د . محمد عبد الهادي أبو ريدة : ابراهيم بن سيار النظام ، ص ص ١٢١ - ١٢٢ .  
(١٤) الخياط : الانتصار ، ص ص ٣٢ - ٣٤ .  
(١٥) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ص ٥٨ - ٥٩ .

وبعد ان نقد النظام نظرية الجزء الذي لا يتجزأ جاء بنظرية بديلة لهذه النظرية لتفسير العالم .

لقد حال النظام خلق العالم جملة خلقه خلقا متحركا ، ولا جسم - عند النظام - الا وهو متحرك ، لان الحركة في رايه ليست مجرد نقله عن المكان ، وانما يضع للحركة مفهوما آخر بحيث تشمل ما يسميه بحركة اعتماد في المكان ، ويعنى بها حالة يكون الجسم عندها في حالة سكون تحت ضغط او دفع او اتكاء مع ميله الى غيرها . اما ان العالم يتحرك متحركا فلن الخروج من العدم الى الوجود عنده حركة كذلك ، وأما ان الاجسام الساكنة يسميها متحركة بحركة اعتماد ، فذلك لان الجسم عنده مركب من عناصر متضادة متنافرة وكل عنصر فيه يطالب بقلاده او طبعه ، فالنار شانه ان الصعود ، والماء شانه ان السيلان . ولكنهما حين يجتمعان كعنصرين مكونين لجسم ما الى جانب سائر العناصر ، فان كل عنصر فيه يميل الى طبعه ، ولكن الله قهره على ما هو عليه ، ومن ثم فهو في حركة اعتماد الى ان يزول مانع ، فيتحرك حركة نقله في المكان (١٦) .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نجد ان النظام يذهب الى القول بان جميع الاعراض من لون وطعم ورائحة ، فهي اجسام ولا عرض عنده الا الحركة ، ذلك ان نظرية الجزء الذي لا يتجزأ او التي نقدها تقيم انفصالا بين الاعراض والاجسام وتجزئته في نفس الاعراض .

فنظرية النظام التي تقوم على نقد الانفصال واقامة الاتصال في تفسير موضوعات الطبيعة تجعل ما يسمى اعراضا من نفس جنس الاجسام ، ولا تختلف عنها الا في انها لطف وأخف . وراى النظام في الاعراض حوّن يجعلها جميعا اجساما ماعدا الحركة ، ورايه في ان الاجسام جميعا متحركة اما حركة اعتماد او حركة نقله متسق تماما مع نظريته في الكون التي تقوم اساسا على مبدأ الاتصال مخالفة في ذلك نظرية الجزء الذي لا يتجزأ . وان اتفقت معها في ان للقدرة الالهية المكان الاول من الاعتبار ومن التفضيل .

(١٦) د . احمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ص ١٥١ .

هذا وخلاصة نظرية الكمون عند النظام ترى أن الاجسام تنطوى على أشياء كامنة فيها ، كالزيت في الزيتون ، والدهن في السمسم ، والعصير في العنب ، وهذه تسمى كمون الاختناق .

وهناك أمثلة أخرى كالنخلة في النواة ، والانسان في النطفة .

وخلافا لهذين النوعين من الكمون ، فهناك نوع ثالث تكون عنده الاجسام مركبة من عناصر وأجناس متضادة ، فعود الحطب مثلا مكون من ثار وماء وتراب وهواء ، أو دخان . والنار حر وضياء ، والماء سيولة ورطوبة ، وفي التراب ييبوسة ، وفي الدخان رائحة ولون . إذن فالنار شانه شأن الصعود الى أعلى ، والماء شانه شأن السيلان ، والدخان شانه الارتفاع ، والتراب شانه الهبوط الى أسفل ، ولكنها جميعا كامنة في العود متحركة فيه حركة اعتماد .

ونجد أن النظام يستند في قوله باجتماع النار والماء في العود الى قوله تعالى : « الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون » . فاذا لم تكن النار كامنة في العود لما كان لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى ، ولما كان في الآية الكريمة دلالة على الاعجاز .

فهذه النظرية تبقى على وحدة الجسم وتقيم دلالة أكبر على القدرة الالهية ، وذلك لان قهر الله سبحانه وتعالى المتضادات على الاجتماع آية أول من جمع الاجزاء لتأليف الاجسام ولقد كان النظام في نظرياته أكثر كفاءة في تقدير القدرة الالهية من استاذة العلاف .

أما عن المداخل عند النظام فهذه النظرية مؤداها أن يشغل جسمان حيزا واحدا ، وذلك بان يداخل كل منهما الآخر .

وبالتالى لما كانت الالوان والطعوم والروائح لطيفة ، فانه يمكنها التداخل ويحصل من مجموعها جسم كثيف ، إذ تتداخل أجزاؤها وتتشابك وتشيع في بعضها البعض .

فالتداخل عند النظام يتم بين ما اصطلح على أن يسميه سائر المتكلمين أعراضا ، أى بين الاجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وجسم كثيف .

وتجدر الإشارة هنا أن رأى النظام في المداخله قريب من رايه في الكمون ، كما تسرى النار في العود كله كذلك تشيع الالوان والطعوم والروائح فيما بينها ( ١٧ ) .

ونظرية التداخل هذه تعبر عن الكم المتصل في مقابل تفكك الاعراض عن الاجسام لدى القائلين الذى لا يتجزأ . فقد فسر النظام الاجسام على مبدأ الاتصال في المكان طالما أن الجسم يشغل حيزا من المكان ، ولكن القائلين بالجزء قد جعلوا الانفكك أو الانفصال أيضا بين آتات الزمان .

وفي هذا نجد النظام يقدم لنا نظريته في الخلق المستمر ، فخلق الله للعالم لا يقف عند الخلق الاول أو عند النشأة الاولى فحسب ، بل الموجودات مفتقرة دوما الى الله تعالى موجد لكل موجود في كل وقت أبدا وهو يخلق العالم وجميع ما فيه خلقا مستانفا من غير أن يفنيه . فالاجسام لا تبقى زمانين الا بمؤثر أو ميقا يحفظ لها البقاء ، ومثل الله مستمر في الأشياء ، ولا يبقى الجسم أو العرض على حالة الا اذا استمر فعل الله فيه في الزمان ، قاله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستمرا فهناك الخلق الاول ، والخلق المستمر .

فيري النظام أن الله سبحانه وتعالى يخلق الأشياء ابتداء ويجمع بين عناصرها على غير طباعها ، فهي بذلك متحركة حركة اعتماد وفقا لنظرية الكمون ، ويظل فعل الله في الأشياء أبدا وافتقارها له دوما ، وفقا لرأى النظام في الخلق المستمر على الدوام .

وفي ختام نظرية المعتزلة في خلق العالم يمكننا أن نقول أن هناك نسقان مختلفان ، الجزء الذى لا يتجزأ من جانب والكمون من جانب آخر وما يتصل به من نظريات . كلاهما تفسر خلق العالم الطبيعي لدى المعتزلة .

وحقيقة فإن هاتين النظريتين مع اختلافهما ، فانهما يلتقيان في وصف الازلية والالية اللتان هما معروفتان لدى الفلاسفة الطبيعيين اليونان .

( ١٧ ) د. ابراهيم بيومى مذكور : النظام ، ص ص ١٥٧ - ١٦٠



ومن ناحية ثانية فانهما يلتقيان في استبعاد افكار الماهية والجوهرية بالمعنى الارسطى .

فارسطو الفيلسوف اليونانى يرى أن الجسم الطبيعى يفعل تلقائيا ، او ذاتيا بفعل يقوم داخليا مستقلا عن كل ارادة خارجية ، ونظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، وكذلك نظرية الكمون ، وما يتصل بها من نظريات ، جديران بأن يحتل مكانا فى الفلسفة إلى جانب سائر النظريات التى تفسر الموضوعات الطبيعية .

خلاصة القول اذن يمكننا القول انه على الرغم من أن موقف المعتزلة بصدد الظواهر الطبيعية ، يتفاوت بين تغليب القدرة الالهية او اقرار الجانب الطبيعى فانه يمكن القول أن غالبية المعتزلة تتفق على القول بالمقدرة الالهية التى سخرت الموجودات الطبيعية على ما هى عليه ، والقول بالاحتمية فى الطبيعة طالما أن الاجسام تفعل بطبيعتها ، وكذلك الضرورية فى العملية فى مقابل فكرة العادة التى انكرها الاشاعرة ، والاطراد فى قوانين الطبيعة .

هذه هى خلاصة اقوال المعتزلة فى خلق العالم ، وأنه حادث بفعل محدث ومبدع ، وهذا المحدث وذلك المبدع هو الله سبحانه وتعالى بقدرته ، وارادته سبحانه .

وقد اثر المعتزلة فى قولهم هذا فى بعض فلاسفة الاسلام ، فاول فلاسفة الاسلام فى المشرق العربى ، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى يرى أن العالم حادث بفعل قدرة الله سبحانه وتعالى ، أى ليس بقديم . فقد نال موضوع حدوث العالم عند الكندى جهدا كبيرا منه ، ولذا نجد أن الكندى يخالف الفيلسوف اليونانى ارسطو ، حيث أن الكندى يقول بحدوث العالم ، وعلى العكس من ذلك ، ارسطو الذى يقول بقديم العالم .

ويذهب الكندى الى أن للعالم علة أولى ، خلقت العالم ونظمته ، ودبرته ، وهذه العلة هى الله سبحانه وتعالى .

فهذا العالم فى نظر الكندى - ايس عن ليس ، أى أنه وجودا من اللا وجود أو العدم ، حيث أن العالم من ابداع الله تعالى .

ولكن كيف توصل الكندى الى اثبات حدوث العالم ؟

لقد توصل الكندى الى اثبات حدوث العالم ، عن طريق المقدمات والاصول التى وضعها أساسا لارائه واستنتاجاته ، والتى أدت به الى هذا الراى الذى يتفق مع العقيدة الاسلامية .

أ - يقول الكندى بفكرة التناهى ، أى تنهى الزمان وتنهى الاشخاص . ولا تنكر أن الكندى بقوله بهذه الفكرة يكاد يقول بما قال به المعتزلة ، حيث أن المعتزلة بدورهم قد قالوا بفكرة التناهى ، وإقاموا عليها دليلهم لاثبات أن العالم حادث .

وقد تناول الكندى هذه الحجة من حجج الحدوث ، التى تقوم على فكرة التناهى فى رسالته ( فى وحدانية الله وتنهى جرم العالم ) مثبتا أنه من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، وذلك لأنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم أضيف اليه من جديد لكان مع ما يضاف اليه أكبر منه قبل الاضافة ، لكنه قبل الاضافة وبعدها هو هو ، أى لا متناه ، ومضى ذلك أن اللا متناهى أكبر وأصغر ، وهذا تناقض ( ١٨ ) .

وجدير بالذكر هنا أن نقول أنه - أى الكندى - بعد أن اثبت تنهى الزمان ، وأنه يرتبط بوجوب تنهى الحركة ، وذلك قياسا على تنهى الجسم ، وبسبب ارتباط الجسم بالحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر فى الوجود .

يرى الكندى بعد أن بين لنا كل هذا ، أن الجسم والحركة والزمان كل منها حادث عن ليس بفعل محدث ، وهذا الاحداث عن ليس هو الابداع . وذلك لان الابداع - فى نظر الكندى - هو اظهار شئ من ليس أى اظهاره من العدم .

وهذا يعنى أن الكندى لا يعتقد بلا تنهى العالم ، أى بقديمه ، بل على العكس من ذلك ، فالعالم متناه ، أى أن العالم بداية زمنية .

يقول الكندى ( فى رسالته فى الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز : ان الفعل الحقيقى الاول هو تايين الایسات

( ١٨ ) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتنهى جرم العالم ، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

عن ليس ، وأن هذا الفعل هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة ،  
فتايبس الایسات عن ليس لله وحده وليس لغيره . وهذا يمكن أن تسميه  
الدليل الثانى عند الكندى لاثبات حدوث العالم .

ونجد أن الكندى يطلق على هذا الفعل الخاص بالله تعالى اسم  
الابداع . ولعل هذا ، يتفق مع العقيدة لأن الله سبحانه وتعالى بديع  
السموات والأرض .

وهذا الابداع هو الخلق من العدم ، أى ايجاد شيء من لا شيء ،  
فالكندى يتصور النسبة بين الله وبين العالم هى نسبة الخالق المبدع  
المطلق لخلق مبدع من لا شيء وهى علامة ايجاد وتذير ساريين فى العالم  
حافظين لوجوده فى الزمان ، وذلك بفعل قدرة كالمه تمسك نظام الكل ،  
وارادة كذلك تمنحه العناية .

ولما كان الزمان هو عدد الحركة ، أى أنه المدة التى تعدها  
الحركة ، بحيث اذا كانت الحركة كان زمان ، واذا لم تكن حركة  
لم يكن زمان .

وهذه الحركة - فى رأى الكندى - هى حركة الجرم الذى هو متناه  
فان هذا يؤدى الى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها  
بعضا فى الانية ، أى أنها كلها تعد معا .

وفى ذلك يقول : « فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها  
بعضا فى الانية ، بل هى معا » (١٩) .

فاذا كان الكندى يرى أن الجرم متناهيا ، فالزمان كذلك متناه ،  
وذلك لأنه يقوم على الحركة ، والحركة بدورها متناهية ، لأنها أساسا  
حركة الجرم ، والتى اثبت أنه اذا كان الجرم والحركة والزمان  
كل منها متناه وله بداية ، فهى محدثة ولها بداية ، فهى محدثة ،  
وليست بقديمة .

(١٩) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ،

ص ٢٥٥ .

اذن فالمبدأ الحاسم الذى يفصل بين الكندى كفيلسوف اسلامى ،  
وبين أرسطو كفيلسوف يونانى ، هو القول بوجود تناهى كل ما وقع  
بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو مقتضيا .

واذا كان هذا هو المبدأ الحاسم الذى يفصل بينهما ، فان المبدأ  
الثانى الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فى هذا الصدد ، هو قوله أن  
العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق ، أى الفعل الخرس .  
وهو ايجاد صور المحدثات ايجادا أصليا ، والعالم عند أرسطو قديم  
من حيث حركته ، ومن حيث مدة وجوده ، ونجد أن أرسطو يستشهد  
الى قضايا يقررها مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم نجده  
يستنتج منا دون أن يؤيد رأيه باستدلالات عقلية ، وجوب قدم الحركة  
وبقاءها وقدم المتحرك ، أى العالم (٢٠) .

أو هو أخيرا يستند الى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، وذلك  
برهنة كافية - ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى .

أو هو أخيرا يستند الى فكرة اديناط الزمان بالحركة ، وذلك  
لأن الزمان هو مقدار الحركة ، نظرا لأن الانسان يتخيل قبل كل  
زمان زمانا ما ينشأ عنه كله فى رأيه ، أن العالم قديم ، وأن العالم  
متحرك من الازل وإلى الابد فى زمان لا نهاية له .

وكل ما قاله أرسطو يخالف فيه الكندى ، لأن الكندى يقول  
بحدوث العالم . مثبتا الخالق المبدع ، مقررا فى وضوح وصراحة ما ثبت  
لديه بالدليل القاطع من أن العالم محدث من لا شيء ، من غير مادة  
وفى غير زمان ، وذلك بفعل القدرة الالهية المبدعة المطلقة ، من جانب  
علة مغالة أولى هى الله تعالى .

كما أن وجود هذا العالم وبقاؤه ، وحدة هذا البقاء ، متوقفة  
جميعها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل  
الارادى من جانب المولى عز وجل ، لانعدم هذا العالم ، كله ضربة  
واحدة وفى غير زمان .

(٢٠) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، الكتاب الحادى عشر ، القسم

العاشر ، ص ١٠٦٦ ب - ١٠٦٧ ب

وهذا يعنى أن هناك برهانين توصل اليهما الكندى لاثبات حدوث العالم . أول هذين البرهانين يعتمد على فكرة التناهى ، أى تنهاى الزمان والحركة والمكان ، ومنها يصعد الكندى الى اثبات حدوث العالم .  
وثانى هذين البرهانين يعتمد على تضافى لفظى المحدث والمحدث فإذا كانت هناك علة خالقة للعالم ، أى محدثه له ، إذن فهذا العالم محدث .

وتجدر الإشارة هنا أن الكندى إذا كان قد أنكر على أرسطو قوله بقديم العالم ، فقد استند الى فكرة التناهى التى قال بها المعتزلة .

فالمعتزلة يقولون بتنهاى الاشياء ، وبالتالي اثبات البداية فى كل شيء سواء أكان جسما أم زمانا أم حركة ، وذلك لامكان اثبات حدوث العالم ، واثبات وجود الله قديم فترة عن كل صفة من صفات المحدثات .

وعلى هذا الأساس فلا نرى فى آراء الكندى التى قال بها شيئا عن العقول والنفوس التى قال بها المذهب الافلاطونى الجديد ، ولا نرى فيها كذلك شيئا من الفيض المتبدع أو الصدور ، كما هو الحال عند الفارابى وعند ابن سينا ، وذلك لأن الفارابى وابن سينا يقولان بنظرية الفيض أو الصدور فى خلق العالم ، فالعالم قد فاض عن الذات الالهية كما تفيض حرارة النار عن النار ، وكما تفيض حرارة الشمس عن الشمس ، دون أن ينقص ذلك منها شيئا .  
وفيما أرى أن نظرية الصدور أو الفيض ، تعد نظرية فى قديم العالم .

وهذا القول بقديم العالم هو الذى أنكره الكندى ، بأى صورة من الصور ، أو أى اتجاه من الاتجاهات ، قائلاً بحدوث العالم عن العدم ، متفقاً فى ذلك مع الشريعة الاسلامية ، وما جاءت به فى هذا المجال ، مثل قوله تعالى : إنما أمره إذا أراد أن يقول لشيء كن فيكون . فالعالم حادث بعد أن لم يكن ، أى ضربة واحدة ، بإرادته سبحانه وتعالى .

ومتفقاً من ناحية ثانية مع اتجاه المعتزلة الذى يرى أن العالم حادث وليس بقديم .

## خاتمة :

فى النهاية يمكن القول بأن فكرة الميثافيزيقا عند المعتزلة قد ظهرت عندما تناولوا بالبحث الجانب العقائدى .

وقد عرفنا بانهم درسوا تحت اسم العقائد الاخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة .

وان المعتزلة كانوا يؤمنون بالفعل الايمان كله ، ويجعلونه يتدخل فى كل جانب من جوانبهم التى درسوها وتعمقوا فيها .

وإذا كانوا يهتمون بالعقل هذا الاهتمام ، فانهم بدون شك لا يهتمون أمر النقل أو الوحي أو الدين .

ولذلك وعلى هذا الأساس ، فقد تعمدنا دراسة هذا الجانب عند المعتزلة حتى نظهره على حقيقته ، وحتى نوضح كذلك مع تأثيرهم فى المفكرين أو الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم فى الجوانب الميثافيزيقية التى قالوا بها .

وبصفة خاصة تأثيرهم فى أول فلاسفة الاسلام فى المشرق العربى ، وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى .

ولدراسة الجوانب الميثافيزيقية عند المعتزلة رأينا أن نعطي لمحة موجزة عن هذه المدرسة العقلية فى الاسلام نوضح فى هذه اللوحة الموجزة العوامل التى ساعدت على نشأة هذه المدرسة ، وأهم الاصول التى اجمعت عليها هذه المدرسة ، مثل أصل التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وخذ جملتها هذا الموضوع تحت عنوان الفصل الاول عندهم .

وحقيقة أن هذه الاصول التى اجمع عليها المعتزلة بتعدد فرقهم قد أضاف المعتزلة اليها بعداً اخلاقياً متمثلاً فى قولهم باللفظ الالهى ، وقولهم كذلك بتوجب الاصلح ، وحرية الارادة الانسانية .

ونجد أنهم فى كل آرائهم التى قالوا بها قد ربطوا بين الدين والاخلاق .

وفى الفصل الثانى تعرضنا لادلة المعتزلة على وجود الله تعالى ، وأهم صفاته سبحانه ، فقد استعانوا بحدوث العالم وذلك للتدليل

على وجوده سبحانه وهى طريقة المتكلمين بصفة عامة لاثبات وجود الله تعالى .

وقد كان للمعتزلة فى اثباتهم وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم اثر كبير عند الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم .

فالكندى مثلاً قد اعتمد على هذا الدليل لاثبات وجود الله تعالى متأثراً بالمعتزلة أى أنه قد ربط بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى . بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى الى القول بوجود محدث ومبدع له هو الله تعالى . أى أن هذا الحادث لابد له من علة أحدثته وأظهرته الى الوجود وهو الله تعالى .

أذن فقد رأينا أن الكندى يستند الى التضاييف بين لفظتى المحدث والمحدث . وذلك لان المحدث محدث المحدث ، والمحدث من المضاف ، أذن فلكل محدث اضطرابا عن ليس .

وختمنا حديثنا فى هذا الفصل عن الصفات الالهية عند المعتزلة ، وقد عرضناها كما صورها أكبر رجال المعتزلة مثل أبو الهذيل العلاف ، والنظام ، ومعمّر بن عباد السلمى ، وعند الجبائى . ورأينا أنهم جميعاً كانوا يتفقون بوجه أو باخر فى الصفات الالهية ، وفرقنا بين المعتزلة وبين أهل السنة فيما يتعلق بهذا الموضوع بالذات .

وقد تحدثنا فى الفصل الثالث والاخير عن مسألة حدوث العالم عند المعتزلة . فالعالم عندهم حادث ، وقد عرفنا فى الفصل السابق أنهم قد استخدموا قضية حدوث العالم للتدليل على وجود الله تعالى . فقد فهم المعتزلة أن العالم مخلوقاً لله تعالى ، وأنه حادث وليس بقديم . وهم هنا يختلفون مع فلاسفة اليونان الذين كانوا يرون أن العالم قديم وبصفة خاصة الفيلسوف اليونانى أرسطو هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية يتفقون مع بعض فلاسفة الاسلام وبصفة خاصة الكندى ، فهو يرى أن العالم حادث وليس بقديم متأثراً فى ذلك بأقوال المتكلمين وبصفة خاصة المعتزلة .

هذا وكلى أمل فى أن ينال هذا الكتاب المتواضع اعجاب الباحثين فى الفكر الاسلامى بصفة عامة والفلسفى بصفة خاصة ، انه سميع قريب مجيب الدعاء .

## المصادر والمراجع العربية وغير العربية

### اولاً : المصادر والمراجع العربية :

- القرآن الكريم
- ابن النديم : الفهرست ، القاهرة المكتبة التجارية
- ابن المرتضى : المنية والامل ، حيدر آباد ١٣١٦ هـ - ١٩٠٢ م .
- ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، الطبعة الاولى ج ١ ، ج ٢ سنة ١٣٢١ هـ ، ج ٣ ، ج ٤ سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة ، المطبعة الاميرية
- ابن حزم ( أبو محمد بن أحمد ) : الفصل فى الملل والاهواء والنحل القاهرة ، سنة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م .
- ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي - لجنة البيان العربى سنة ١٩٦٠ م
- ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهل الحديث ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م
- أبو بكر الطرطوشى : سراج السلوك ، القاهرة ، سنة ١٢٨٩ هـ - ١٨٧٢ م
- ابن عبد ربه الاندلسى : العقد الفريد ، القاهرة سنة ١٢٩٣ هـ - ١٨٧٦ م
- أبو العباس أحمد المرقى : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، القاهرة ١٢٧٩ هـ - ١٨٦٢ م
- أبو ريدة ( دكتور محمد عبد الهادى ) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٦ م
- أفلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس ، وقد نسب هذا الكتاب لأرسطو مع أنه فى الحقيقة أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، ٤ ، ٥ ، ٦

- الاشعري ( أبو الحسن علي بن اسماعيل ) : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ج ٢ ، طبعة محمد محي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م
- الاهواني ( دكتور أحمد فؤاد ) الكندي فيلسوف العرب ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة سنة ١٩٦٤ م
- الايجي ( عضد الدين ) : المواقف ، ( ثمانية أجزاء ) ، تصحيح محمد بدر الدين النعساني ، سنة ١٩٠٧ م
- الباقلاني ( أبو بكر بن محمد الطيب ) : التمهيد ، تحقيق الأب رتشارد مكارتي اليسوعي - بيروت سنة ١٩٥٧ م
- البغدادي ( الامام عبد القاهر ) : الفرق بين الفرق ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م
- البغدادي ( الامام عبد القاهر ) : أصول الدين ، استنبول ، سنة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م
- الثفتازاني : شرح العقائد النفسية ، المطبعة الازهرية المصرية ، سنة ١٩١٣ م
- الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م
- العراقي ( دكتور محمد عاطف ) : مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف سنة ١٩٧٢ م
- الغزالي ( أبو حامد ) : المنقذ من الضلال ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م
- الغزالي ( أبو حامد ) : المستصفى من علم الاصول ، القاهرة سنة ١٩٠٤ م
- الغزالي ( أبو حامد ) : الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م
- الكندي ( أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ) : رسالته في الفاعل الحق الاول التام . للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة دار الفكر العربي ، ج ١ سنة ١٩٥٠ ، ج ٢ سنة ١٩٥٣ م
- الكندي : رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم :
- الكندي : رسالته في الابانة عن سجود الجرم الاقصى .

- الكندي : رسالته في حدود الاشياء ورسومها .
- المسعودي : مروج الذهب ٩
- دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، للدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م
- زهدى حسن بجار الله : المعتزلة ، القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م
- زادة ( طاش كبرى ) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ .
- صبحي ( دكتور أحمد محمود ) : في علم الكلام ، الاسكندرية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٧ م .
- مطر (دكتورة أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ م .
- موسى ( دكتور محمد يوسف ) : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، القاهرة - دار المعارف ، سنة ١٩٥٩ م .
- هويدى ( دكتور يحيى ) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٢ م .
- ياقوت ( الحموى الرومى البغدادي ) : معجم البلدان ، سنة ١٢٨٣ - ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٦ - ١٨٦٩ م ، ليبسج .

ثانيا : قائمة المصادر والمراجع غير العربية :

- Aristotle : Metaphysics, A revised text with introduction and commentary by S.D. Ross — London — Oxford, 1924, Two Volumes.
- Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie Islamique, Gallimard, 1964.
- Duhem(p.) le système du monde : Histoire des doctrines cosmologiques de platon à Copernic, Tome I — IV — Paris, 1954.
- De Boer, History of philosophy in Islam. London, 1933.
- Encyclopaedia Britannica.
- Encyclopaedia of Islam.
- Mac Donald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903.
- Madkour (Dr. Ibrahim) : la place d'Alfarabi dans l'école philosophique, Paris, 1943.
- Munk (S) : Melanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.
- Munk (S) : Ibn Sina dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank, Paris, 1885.
- O'Leary de lacy : Arabic thought and its place in history, London, 1958.
- Plato : plato's Cosmology, the Timaeus of plato, Translated by F.M. Cornford, London, 1956.
- Plato : Timaeus and Critias, Translated with introduction by dismond lee London.
- Ross (S.D.) : Aristotle, London, Oxford, 1953.
- Sharif (M.M) : A history of Muslim philosophy, two Volumes, 1963.
- Taylar (A.E) : A Commentary on plato's timaeus — London.

٧٧	٣ - معمّر بن عبياد الصلّمي
٧٩	٤ - أبو هاشم الجبائي
	الفصل الثالث : حدوث العالم عند المعتزلة
٨٥	حدوث العالم عند المعتزلة
٩٢	١ - من الناحية الميتافيزيقية
٩٢	٢ - من الناحية الفيزيقية
١٠١	خاتمة

#### المصادر والمراجع العربية وغير العربية

١٠٣	أولا - المصادر العربية
٠٧	ثانيا : قائمة المصادر والمراجع غير العربية

## المحتوى

٣	رسم الصفحة
٨	الاهتمام
٨	تصدير عام
	الفصل الاول : عوامل نشأة المعتزلة وأهم أصولها
١١	أولا : عوامل نشأة المعتزلة
١٣	ثانيا : أصول المعتزلة
١٣	١ - التوحيد عند المعتزلة
٢٥	٢ - العدل
٣٥	أولا : تفسير التكليف والوعد والوعيد
٣٦	ثانيا : تبرير ارسال الرسل
٣٦	ثالثا : نفي الظلم عن الله تعالى
٥٩	٣ - الوعد والوعيد
٦٢	٤ - المنزلة بين المنزلتين
٦٦	٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٩	الفصل الثاني : الله وصفاته عند المعتزلة
٧١	( أ ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة
٧٥	( ب ) صفات الله تعالى عند المعتزلة
٧٥	١ - أبو الهزبل الخلاف
٧٥	٢ - النظر